

# هل يتجنب الفقهاء الاصطدام بالعامّة عندما يتعلق الأمر بالمرأة والآخر؟



الكاتبة المصرية  
إيمان النمر

# من أين تستقي المرأة مصادرها الدينية؟



من خلالها آفاق التفكير، إلا أنّ هذا كلّه يظلّ تحت رعاية وإشراف الأب أو الزوج، رب الأسرة وولي الأمر، وقد يُمثّل الرجل، الأب أو الزوج، مصدر المعرفة المنظمة والموثوق فيه بالنسبة إليها.

في بعض الحالات، يمثّل الأب المعلم المقدّس ومقياس معيارية الأضداد «خير-شر»، «صواب-خطأ»، وهو الرمز الذي قد تفوق قداسته النصّ التأسيسي للدين في

تُسم المصادر المعرفية لنساء الطبقات الشعبية بالمحدودية، باستثناء اللاتي مُنحن فرصة أن يخرجن إلى العمل التجاري، الذي يستلزم كثرة الحركة والترحال من بلدٍ إلى آخر، ما أعطاهن مساحةً من حرية التعامل مع الرجال والنساء من بيئات أخرى، حتى الإقليمية منها، ومن ثمّ اكتساب خبرة السوق ومهارات التواصل الاجتماعي، واستغلالها في تكوين شبكة من العلاقات الاجتماعية المتنوعة التي تتسع

# «يشكّل الزوج في حياة بعضهن مركز معارفهن الدينية وغالبية هؤلاء لم يتلقين تعليماً نظامياً على الإطلاق»

من الأغاني والأهازيج التراثية التي تُعِينهن على شقاء العمل إلى أن تزوجن.

ومن خلال أزواجهنّ، تعرّفت بعض النساء إلى بعض أحكام الفقه الخاصة بالمرأة، مثل: عدّيّ الطلاق والوفاة ومدّتهما، وأحكام الصلاة والصيام أثناء الحيض والنفاس، وكيفية الاغتسال والوضوء. وحفظن قصار السُور، وأركان الصلاة، وكيفية أدائها في مواقيتها، وتحديد القبلة، وعدد الركعات، والسجود، ونصوص الأذكار والتحيات الختامية.

كما أنّ الزواج سمح لبعضهنّ بالانسحاب من الحياة العامة والاحتجاب داخل المنزل، حتى أصبح لديهن وقت الفراغ الذي يمكنهنّ من متابعة وسائل الإعلام، المرئية والمسموعة، وما تبثّه من أعمال درامية تؤثر في وجدانهنّ، وبرامج دينية واجتماعية عديدة تثير اهتمامهنّ، وتتصل بمسائل وممارسات حياتهن اليومية، لا سيما إذاعة القرآن الكريم، والقنوات الدينية المتخصصة، التي أعادت تشكيل وعيهن وأمدتهن بالعديد من أدبيات التعامل اليومية، وتفسيرات الأحاديث النبوية والقرآن، وكذلك سير الأنبياء والصحابة،

حال التعارض في رؤيتهما وحكمهما، فيتولّى مسؤولية تعليم ابنته، منذ طفولتها، أدبيات التعامل مع الآخر، لا سيما عندما خرجت إلى مجال العمل، وهي لم تتجاوز ١٢ عاماً، ويمدّها ببعض المعلومات الفقهية الخاصة بأداء الفروض من صلاة وصيام وخلافه، فتتعرف من خلاله على بعض قصص الأنبياء وكرامات الأولياء، وتحفظ بعض قصار السُور من القرآن، إلى جانب العديد من الأمثال الشعبية ومعاني مضامينها.

وفي حالات أخرى؛ يشكّل الرجل الزوج في حياة أخريات مركز معارفهن الدينية، وهؤلاء لم يتلقين تعليماً نظامياً على الإطلاق، ولم يمتلكن، إلى حين زواجهنّ، وسائل إعلام مرئية أو مسموعة؛ لأنهنّ كنّ يقضين جلّ وقتهنّ في العمل بالزراعة أو المهن الحرفية والخدمية، ويكتفين بالتوكل على الله في تصريف أمورهن والدعوة إليه بالرزق الحلال. وأن يمتعن بنعمة الستر والصحة، رأسمالهن في الحياة، دون أن يؤدبن فروضاً أو طقوساً دينية منظمة، لم يدركن كيفيتها أو ماهيتها، مثل الصلوات الخمس، ولا يحفظن من القرآن آية سورة لقراءتها في الصلاة، إنّما كنّ يحفظن العديد

# «الزواج سمح لبعضهنّ بالانسحاب من الحياة العامة والبقاء داخل المنزل حتى أصبح لديهن وقت لمتابعة وسائل الإعلام»

ومعياريتها في الحكم على الأشياء والناس، كقول إحداهن: «قلبي مش مريحني، أو قلبي حاسس، أو قلبي مقبوض من هذا الشخص أو المسألة»، ويتجاوز القلب قدرته على كشف المحجوب عند المرأة بأن يكون هو ذاته مصدر المعرفة الدينية المعتمد لدى بعضهن، وهي بذلك تكون أقرب إلى الفكر الصوفي الذي يعتمد في معرفته على ما يسميه «العلم اللدني» الذي يمنحه الله للأصفياء من عباده المقربين، وتعبر عن تلك الحالة بقول: «بيني وبين الله عمار». تنتمي أغلب هؤلاء إلى المجتمع الزراعي البكر، ونادراً ما يستمعن إلى الإذاعة أو وسائل الإعلام المرئية، وليس لديهنّ إمام أو اهتمام بالمسائل الفقهية، ولم يتلقين أيّ تعليمٍ نظاميّ، وبعضهنّ لا يعرفن أية كرامات أو سير الأولياء، ولم يزرنّ الأضرحة الصوفية، باستثناء تلك الزيارات في طفولتهنّ بصحبة أمهاتهن.

وتستقي بعض النساء، لا سيما الفتيات من مواليد أواخر عقد السبعينيات، معرفتهن الدينية من التعليم النظامي، وأغلبهن اكتفين بمرحلة التعليم الثانوي، وهؤلاء لا يفضلنّ قراءة المادة المدونة، باستثناء بعض التفسيرات اليسيرة للقرآن الكريم، أو

وأحكام التشريع المختلفة، وأذكار التوحيد والاستغفار والتسبيح، وتربية النشء على النهج الأخلاقي الذي حدده الدين.

وتعدّ الحكاية الشفوية القديمة، التي تقصّها النساء المسنّات والأمهات على أطفالهن، ولا تخلو من لذة البوح وخيال التفاصيل العجائبية المثيرة والعنيفة، التي تقصّها النساء المسنّات والأمهات على أطفالهن، من أهم المصادر المعرفية في حياة المرأة، وربما تكون الجدة الصعيدية هي أكثر النساء حفظاً لحكايات إيزيس العتيقة، ولا تتحقّق من حياتها وقيمة عمرها الذي ولي سوى بسرد رواياتها، وتمريها بحرص وعناية وكأنّها أمانة لديها إلى وعي بناتها وحفيداتها، فهناك العديد من الأسرار الغامضة المُطلّسة، التي لا بدّ من أن تتعلمنها للاستعانة بها في فكّ السحر عن الزوج المربوط من الجنيات، ومشاهرة العروس، ومباركة المولود وختانه، والخلّاص من لعنات الفراغة المشعّة من معابدهم وقبورهم، لمن سوّلت لهم أنفسهم العبث فيها.

وتتمتع المرأة، بوجه عام، بذكاءٍ حدسيّ يُرمز إليه عادة بالقلب؛ لذا كثيراً ما تشير إلى قلبها في حديثها وتدينها،

## «يتردّد بعضهن على المساجد الكبرى التي تقدم بعض الخدمات الاجتماعية بشكل مجاني أو رمزي»



أو لانشغالهن الدائم وعدم امتلاكهن لوقت فراغ يسمح لهن بالمواظبة. وفي الحضر يقتصر تردد النساء على مساجد الصوفيين والأولياء يوم الجمعة والمواسم الدينية، مثل: شهر رمضان، وعيدي الفطر والأضحى، أو عند الحاجة للفتوى، أو طلباً للراحة النفسية، كما يتردد بعضهن على المساجد الكبرى التي تقدم بعض الخدمات الاجتماعية بشكل مجاني أو رمزي، ما يجعلها فرصة سانحة لإعطائهن بعض الدروس الدينية، وبتّ الأفكار الموجهة بشكل أيديولوجي، وهو ما يفسّر انخفاض جِدّة الخطاب الديني الذي يحصّ على كراهية ذهاب النساء إلى المسجد.

نصوص بعض الأذكار الصباحية والمسائية، ويعتمدن على المادة المرئية والمسموعة عبر وسائط الإعلام، بشكلٍ أساسي، ومؤخراً من خلال الإنترنت، لا سيما المنتديات الدينية والنسائية، وصفحات التواصل الاجتماعي.

ويلعب المسجد دوراً محدوداً في دائرة المعرفة الدينية للنساء؛ حيث يقتصر الأمر على استماعهنّ إلى خطب الجمعة، والمناسبات الدينية، من خلال مكبرات الصوت القريبة من بيوتهن، وتُلاحظ هامشية العلاقة بين النساء والمسجد، لا سيما في الريف، وذلك إمّا لمحدودية المساحة وعدم وجود أماكن خاصة بهن،

# الخرافة الدينية والآخر في التصور الشعبي.. جهل أم عنف؟



# «كي تلاقي الخرافة نجاحاً في وظيفتها لا بدّ أن تثير المشاعر الإنسانية المتوترة التي تمسّ الحياة وتهددها»

الاختلاف، ومن ثمّ تبرير ممارسة نبذه وإقصائه.

وينطوي الموروث الشعبي على عدة خرافات من هذا النوع، تعمل على مستويين؛ التفسير الظاهري أو الطقوسي، والأساسيات العقائدية، وكي تجد الخرافة حيزاً من الوجود يضمن نجاح وظيفتها، لا بدّ من أن تثير المشاعر الإنسانية المتوترة التي تمسّ الحياة بشكل مباشر وحسيّ، كالخوف من تهديد الاستقرار والأمن الاجتماعي على المستويين؛ المادي والمعنوي.

فمثلاً؛ تعكس إحدى الخرافات الشعبية الآخر المسيحي، في صورة شخص عدواني متأهب دائماً للحرب على المسلمين، ولا ينقصه سوى اللحظة الحاسمة؛ ودلالته أنّ الكنائس والأديرة ما هي إلا مخازن للأسلحة، واقتناء الوحوش الكاسرة مثل الأسود والنمور!

ويمثل جسد الآخر، بوصفه موضوع معاناة مادية ملموسة، عنصراً أساسياً في تكوين الخرافة الشعبية ودلالاتها؛ لأنّ الجسد الإنساني مميز بالكمال والجمال، مقارنة بأي مخلوق آخر: {لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ} [سورة العلق

العقل البشري يكره الفراغات؛ لذا يعود إلى تفسير ما لا يفهمه بالغيبات والخرافات، التي غالباً ما توجه أنماط التفكير والسلوك في المجتمعات المنغلقة، التي تتسم بمحدودية المعرفة، أو تلك التي يُمارس على أفرادها شتى أنواع الهيمنة، وتكالب القوى المتصارعة المصحوبة بسلطة المقدس.

والخرافة، كمصطلح، تحمل عدة معانٍ مختلفة ذات أصل وبنية موضوعية، تؤدي وظيفة ما، أو تفسر واقعاً مجهولاً بناءً على انعكاسات التخيل، المستمد من طبيعة التكوين المعرفي والثقافي المهيمن، وفي هذا الصدد يهمننا تعريف الخرافة؛ بوصفها قناعة مغلوطة تصير مع الزمن راسخة حدّ اعتناقها كحقيقة كلية مريحة.

ويعدّ كلّ ما هو خارج ذواتنا وانتماءاتنا باختلافها، مادة خام لبناء خرافة ما، تزداد احتمالية وجودها وسريانها أينما وجدت سياسات العزل والتجهيل والتعتيم، وفي المجتمعات التي يحكم بنية ثقافتها الدين بمفهومه المطلق الراديكالي، يصبح الآخر، المغاير دينياً أو مذهبياً، موضوعاً قابلاً للتأويل والتقييم وتضارب المشاعر، وبالتالي بلورة قناعات مغلوطة، تصير خرافة من أجل تفسير أو إدانة هذا

## «يمكن ردّ الإشكالية لاعتقاد المؤمن الراسخ بأنّ دينه وحده من يشكل منظومة الأخلاق وما عداه غير ملتزم أخلاقياً»

يقرّ بإمكانية تحويل البشر العاصين إلى مسوخ حيوانية وقردة وخنزير، مثل الآية (٦٥) من سورة البقرة: {قَدْ عَلِمْتُمْ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ}.

ونلاحظ أنّ الخرافة المعنية هنا تركز بشكل جوهري على تابوه الجنس، بصفته أحد أهم مقومات السلطة الانضباطية دينياً واجتماعياً، وهنا يصير العقل الشعبي ثرياً ومتوثباً في رسم خيالاته، فمثلاً في أعياد المسيحيين ساعة إطفاء أنوار الكنيسة يلجأ الرجال إلى تقبيل النساء، أما زنا المحارم، فهي التهمة التي تلاحق كلّ آخر، كالشيعي والبهائي والملحد والعلماني... إلخ، فيما قد نسميه «نمذجة الخرافة» (Standard)، يُطبق على كلّ مغاير في الدين أو المذهب أو الفكر.

ويمكن ردّ تلك الإشكالية إلى اعتقاد المؤمن الراسخ بأنّ دينه هو وحده من يشكل منظومة الأخلاق، وكل ما عداه هو بالضرورة غير ملتزم أخلاقياً، بالمفهوم المتفق عليه اجتماعياً، أو قد تعكس الخرافة هنا نوعاً من ممارسة الكبت النفسي؛ إذ يمثل الحديث عن الجنس متعة يتوق اللاوعي إلى تفريغها في بناء قصصي تخيلي.

(٤)، وبالتالي فهذا التقويم البشري نعمة إلهية تستوجب الشكر والإيمان، إضافة إلى أنّ معيارية الطهارة والدنس تشكل أحد المحاور المهمة، في فهم النسق القيمي لدى التدين الشعبي.

ولذلك؛ يُحمل جسد الآخر برموز الدنس؛ فالمسيحي ذو رائحة كريهة، والملحد يتلبس جسده الشيطان، ولربما يتحوّل إلى مسخ مشوه، أو حيوان ذي سمعة كريهة كالقرود والخنزير، وفي المسألة الأخيرة تتفق جماعة المؤمنين باختلاف تصنيفهم الديني.

وغالبا، لا تصنع الخرافة من عدم، وإنّما تتأسس على تأويل بعد رمزي ظاهري، أو نصّ تأسيسي أسّيء استغلّاله عمداً أو جهلاً، ما يجعلها ممنطقه وقابلة للتصديق والاعتقاد، نجد مثلاً أنّ دلالات الأسد المتعددة التي يتضمنها التراث المسيحي ونصه التأسيسي، إضافة إلى كونه رمز القديس مار مرقس، ثم في رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس ٦-١١ التي تنص على آية: «ألبسوا سلاح الله الكامل لكي تقدرُوا أن تثبتوا ضد مكايد إبليس»، ربما كانت أساس بنية موضوع الخرافة المذكورة أعلاه. مثله النص القرآني الذي



## «تُصوّر إحدى الخرافات الشعبية المسيحيّ في صورة شخص عدواني متأهب دائماً للحرب على المسلمين»

ضمن أدوات الاستقطاب وتبرير فعل العنف، وهي تستقطب بذكاء ممنهج حسب الهرمية الاجتماعية؛ فالقاعدي الشعبي وتره النسق الأخلاقي المهدد، أما الأعلى فتأسره بشعارات القضايا الأممية والقومية؛ إذ تشكل المؤامرة عنصر الحكمة الخرافية، ويوصم الآخر المستهدف «بالخائن»، الذي تتشابك مصالحه مع القوى الصهيونية الماسونية... إلخ.

ولنتذكر مثلاً، تصريح محمد سليم العوا، أحد المحسوبين على تيار الإسلام السياسي، عام ٢٠١٠، الذي أدلى به إلى قناة الجزيرة؛ ومضمونه أنّ «الكنيسة المصرية بواسطة أبناء بعض رجال الدين المسيحيين تستورد سلاحاً من إسرائيل، بغرض استخدامه ضدّ المسلمين». ويتجسد توظيف الخرافة بشكل جليّ في حادثة قتل الشيعة الأربعة بقرية أبو مسلم عام ٢٠١٣، بوصفهم مدنسين يستحقون القتل وتطهير القرية من معتقداتهم التي تشرعن أفعالهم الفاسقة.

والخرافة لا تُواجه سوى بحق المعرفة وحرية تداولها بالتساوي لكل مختلف، ويلزم المعرفة آليات ضبط وتنظيم ممنهجة

وهنا يصير الآخر ومجاله الحيوي سطحاً مسرحياً فارغاً للخيال، طيّعاً لتشكيل الرغبات الإنسانية المحتجبة، وأخيراً لربما يكون ذلك توريطاً للآخر في شيء يصعب عليه إثبات نفيه، ومن ثمّ الإبقاء عليه في حوزة المشاعر العدائية التي تقي المؤمن من افتتان مساحات القرب بينه وبين الآخر بصفته كافراً، تحرم سلطة الدين بمفهومه المؤسسي والأصولي الاختلاط به، إلا فيما تقتضيه الضرورة.

الأسوأ أن تُدوّن الخرافة في نصّ متماسك يعطيها صفة الثبات، ويسهل تمريرها وتداولها، وأن تكتسب حال السيرورة الزمنية، والسيرورة الذهنية؛ إذ تتغلغل وتهيمن على الوعي، ويسطو التخلي على الواقع المعيش، فينتج سلوكيات وتعبيرات متولدة من عقل غير نقدي، مما يساهم في تمييط الآخر، وبناء مزيد من الحواجز النفسية العازلة، حتى بين صفوف المتعلمين، فلا عجب أن نجد شاباً جامعياً يقسم لك أنّ جاره المسيحي ذو رائحة شديدة العفن، حتى لو علم أنه يستحم بعدد ساعات اليوم.

وتأخذ الخرافة منحى الخطر حين توظفها أيديولوجية دينية سياسية ما،

# «تأسس الخرافة على تأويل بعد رمزي ظاهري، أو نصّ تأسيسي أسوء استغلاله عمداً أو جهلاً»

الخرافة أصبحت أسلوب تفكير لدى الكلّ  
ضدّ الكلّ.



تضمن فعاليتها وحمائتها «أدلجة مقابل أدلجة»، وفي زمن الفضاءات المفتوحة، أصبح هناك محاولات فردية من المعنيين بمعالجة تلك الخرافات والقناعات، ولكن تطلّ كلها محاولات عشوائية مشتتة، غير أنّ منصات التواصل الاجتماعي تحولت بمرور الوقت إلى صورة من الواقع، مجرد موضوعات للاستقطاب الديني والسياسي، و«جيتوهات» مغلقة؛ كلّ يبحث عن شبيهه ويتابعه، بل انتقلت الخرافات من حيز الشفاهي إلى نصوص مدونة ومؤرشفة على جدران الأشخاص الإلكترونية، في تداول حرّ متباين السياق والهدف، بل واختلاق خرافات جديدة مضادة، حتى يُخيل لك أنّ



# حجاب المرأة بين سلطة الدين ووصاية العلمانية



الجماهيري، ويمثل إحدى نقاط قوته في إدارة صراعه السياسي مع الجماعة.

ولم يكن عبدالناصر هو صانع هذا المشهد، إنما هي مكتسبات حصدها المجتمع نتيجة تشابكات تاريخية معقدة، وسجلات ومعارك فكرية دينية يُعاد استدعاؤها وتوظيفها الآن بعدة أوجه متباينة، وفي واقع التاريخ، وبما أننا أصبحنا في عصر الصورة كناقل للمعرفة، فإن

حين أفصح الرئيس جمال عبد الناصر، في أحد اللقاءات الجماهيرية، عن رفضه طلب مرشد جماعة الإخوان المسلمين، العام ١٩٥٣، فيما يخص فرض الحجاب على النساء في مصر، لقي من المحتشدين التصفيق الحاد، وعبارات التأييد والإعجاب، ولم يكن له الإعلان عن ذلك، لولا إدراكه طبيعة العقل والوجدان الجمعي الذي يحكمه، بل كان على وعي بأن رواية ذلك الموقف يزيد من رصيده

# «طالب الطهطاوي في كتابه «المرشد الأمين للبنات والبنين» بتعليم البنات واختلاطهن مع البنين بل ومشاركتهم مجال العمل»

واختلاطهن مع البنين، بل ومشاركتهم مجال العمل، وعلى إثره استجاب النظام السياسي والمجتمع المدني للدعوة؛ حيث تأسست المدرسة السيوفية، العام ١٨٧٣، برعاية «جشم آفت»، زوجة الخديوي إسماعيل، كأول مدرسة لتعليم البنات، تبعها على المدى الزمني القريب، الاتساع في افتتاح المدارس والجمعيات الأهلية من جانب بعض الأثرياء الأجانب والمحليين.

العام ١٨٩٩ صدر كتاب «تحرير المرأة» لمؤلفه الشهير قاسم أمين، في دعوة أكثر جرأة، مستنداً إلى مكتسبات الحراك الاجتماعي الذي تفاعل مع دعوة الطهطاوي، ومستفيداً من المتغيرات الاجتماعية الطبقيّة، وانصهار بعضها نتيجة تفتت الملكيات الزراعية، وتنشيط مجالات التجارة والصناعة، وزيادة نسب التعليم بالمدن، وانفتاح المجتمع وتعاطيه مع مقتضيات الحداثة الغربية.

وحيثما أصدر أمين كتابه، ساندته تيار ديني تزعمه الإمام محمد عبده، استطاع أن

مثل تلك الصور التي يتداولها رواد مواقع التواصل الاجتماعي بوجه مُختزل ومجتزأ عن الحقبة التاريخية، التي تظهر فيها النساء في المجال العام والمؤسسات، بما فيها الدينية، دون حجاب، لم تُصنع من فراغ.

في العام ١٨٧٢؛ حينما كانت النساء، خاصة هؤلاء المنتميات للشرائح الاجتماعية العليا رهينات الحرملك، ولم يكن لديهنّ عمل ولا علم، وكان برقعهن ونقابهن بمثابة العزلة المتنقلة الفاصلة، وممنوع عليهن الاختلاط أو الخروج إلى المجال العام إلا في صحبة محارمهن من الرجال، أو تشييع جثامينهن إلى القبر، صدر في جرأة دينية واجتماعية كتاب «المرشد الأمين للبنات والبنين»، لرفاعة الطهطاوي، أحد خريجي مؤسسة الأزهر الذين استفادوا من البعثات الأوروبية.

وفي فصل بعنوان «تشريك البنات مع الصبيان في التعلم والتعليم وكسب العرفان»، طالب الطهطاوي بتعليم البنات

## «كانت دعوة قاسم أمين أكثر جرأة مستنداً على مكتسبات الحراك الاجتماعي الذي تفاعل مع دعوة الطهطاوي»

بعفة نساءنا، ونحن نعتقد أنهم مصونات بقوة الحراس، واستكمات الأقفال، وارتفاع الجدران؟» محور السجلات التي دارت رحاها ولم تتوقف؛ إذ كيف أن يكون للفضيلة معنى وهي مفروضة بالجبر والتعسف؟

وخفت جذوة السجال إلى أن اشتعلت مرة أخرى العام ١٩١٥، غداة قيام الحرب العالمية الأولى، حينما فتحت جريدة «الأهرام» أبوابها الصحفية تحت وطأة الأحكام العرفية لمجال الكتابة الاجتماعية، ودارت إثر ذلك معركة فكرية ودينية سُميت بـ«معركة السفورين والحجابيين»! شاركت فيها النساء في بادئ الأمر بأسماء مستعارة، ولأن متغيرات الزمن الاجتماعي كانت في صف السفورين، تحمست النساء أكثر وبدأن في المشاركة بأسمائهن الحقيقية، ما بين معارضات ومؤيدات، وأبرزهن كانت الفتاة العشرينية «منيرة ثابت»، مما فتح المجال لاتساع رقعة الحوار، إلى أن ضمّ عدة مسائل أخرى كانت تدخل في حيز «التابوه»، مثل مشاركة المرأة السياسية، واستقلالها الاقتصادي، وحق الاختيار في الزواج والطلاق.

يتكيف مع معطيات عصره، وأدرك أنّ الدين لا بدّ من أن يتفاعل مع ديناميات الحياة التاريخية والثقافية والنفسية لمعتنقيه، بما لا يهدمه، كما أنّ أمين لم يُلغ، كما الآن، إرادة الذات الفاعلة التي نادى بتحريرها، ولم يطالب بنزع الحجاب (النقاب) بشكل تعسفي أو سلطوي؛ وإنما تدريجياً من خلال تغيير بنية العقل النسوي، عبر وسائل التعليم، واختبارها بالواقع العملي، بما يسمح لها باختيار التخلي عنه أو الإبقاء عليه بإرادتها.

كما أنّ أمين لم يختزل الحجاب في شكله الظاهري فقط، وإنما قصد الحجاب بمعناه الدلالي الباطني؛ بمعنى أن تمتلك المرأة زمام أمرها، ويكون لها حق الإعلان عن أفكارها دون خوف أو إنابة، بما لا يحول بينها وبين العالم الحي، وهو عالم الفكر والحركة والعمل على حد تعبيره.

كان لوقع كتاب تحرير المرأة صدى مجتمعي فعّال وصاحب، عبّرت عنه الأوساط الصحفية والمؤسسات الاجتماعية باختلاف توجهاتها، وكان السؤال الذي طرحه أمين حين قال: «لا أدري كيف نفتخر

## «بعد «الربيع العربي» تخلّت بعض الفتيات عن حجابهن كرمز لتمردهن ضد السلطة الأبوية باختلاف تمثلاتها»

هذا المزاج العام الجمعي، الذي باركته السلطة السياسية والزعامة الوطنية وقتئذ، ولم تُجدِ معه صرخات التيارات الإسلامية المحافظة التي تزعمها بعض الكتاب، مثل محمد فريد وجدي وغيره.

وي ندرك أنّ الحجاب حمّل على مرّ تاريخه، كرمز، دلالات الاجتماعي أكثر من الديني، وفي وضع مشابه يذكّرنا بمغزى قصة الجارية التي نهاها الخليفة عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، عن ارتداء الحجاب المتعارف عليه وقتئذ، للتمييز بينها وبين الحرائر، نذكر أنّ اللواتي أُقبلن على المدارس والجمعيات الأهلية الخيرية التي أسست عقب دعوة الطهطاوي، كُنّ سافرات الوجوه من الطبقات الدنيا، على أمل أن يجدن فرصة للعمل كخدمات وممرضات لدى الشرائح الاجتماعية العليا، ومنها التركية التي فرضت على نساءها الحجاب، منعاً لاختلاطهن بالمجال العام، الذي يهيمن عليه المصريون الأدنى، من وجهة نظرهم.

استند كل من السفوريين والحجابيين على تلك الحجة الطبقية في معركتهم، إذ

وعلى إثره تأسست مجلة السفور، العام ١٩١٥، التي جاء في كلمتها الافتتاحية: «ليست المرأة وحدها هي المحجبة في مصر، لكنّها محجبة نزعاتنا وفضائلنا وكفاءتنا ومعارفنا وأمانينا، كل شيء عندنا يبدو على غير حقيقته، فنحن أمة محجبة، حقيقتها باقية، منها ظواهر كاذبة لا تتفق مع ما فطرت عليه الأمة في شيء».

في الوقت ذاته، كانت المرأة تقتحم على استحياء مجالات الأدب والفن والصحافة والعمل الخيري، والأخير كان بتشجيع أميرات الأسرة الملكية، كما تموضعت الكثير من الروايات والأعمال المسرحية حول قضية السفور، منها «بنات الشوارع وبنات الخدور» لفرح أنطون.

إذاً، لم تكن مشاركة النساء في مظاهرات ثورة ١٩١٩، وخروجهن من الخدور والحرملك مفاجأة صادمة؛ إنما نتيجة طبيعية تولدت عن مخاض حراك اجتماعي تراكمي، ولم يحرم السيدة هدى شعراوي ورفيقاتها عندما رفعن النقاب، وظهرن سافرات الوجوه عقب عودتهن من المؤتمر النسائي الدولي بروما العام ١٩٢٣، سوى

# «كانت مشاركة النساء في مظاهرات ثورة ١٩١٩ نتيجة طبيعية تولدت عن مخاض حراك اجتماعي تراكمي»

المتوالية، عاد فاعتصم بالدين في إطاره السياسي المؤدلج المثاقف بثقافات اجتماعية متأخرة في ذيل التاريخ، وكانت فرصة التيار الأصولي السانحة، لاستغلال هذه السيكلوجية الإنسانية المنهزمة، لإعادة ترتيب أوراق معركته الخاسرة، مستنداً على تأويلات رجعية لبعض النصوص التأسيسية، مع تقزيم وتشويه كافة المكتسبات القديمة، تحت عنوان استرجاع الهوية المستلبة، ومحاربة التغريب والاستعمار في قلبه الثقافي الديني، وكانت المرأة «ككائن أدنى»، في اللاوعي الجمعي المتوارث، هي الموضوع المعياري، للإجابة عن سؤال: من المهيمن؟

كما أدرك هذا التيار كيفية اختراق ثغرات المجتمع الظاهرية، التي بُنيت على أساس هسّ تحت وطأة «طغيان الموضة»؛ إذ لا يمكننا إنكار أنّ عادة خلع الحجاب مثلاً، انتشرت بين بعض الشرائح الاجتماعية الوسطى على سبيل المحاكاة والتقليد، وليس عن اقتناع أو إرادة تامة. وهنا الإشكالية، أن تطمح إلى محاكاة المنتج النهائي في إطاره الخارجي، دون إدراك

إنّ السفوريين، ومنهم قاسم أمين، رؤوا أنّ نساء القرى المصرية سافرات الوجوه ومختلطات مع الرجال في الحقل والسوق، ورغم ذلك يلتزم الحشمة، ويتمتعن بالعفة والإخلاص لأزواجهن، أما الحجابيون، ومنهم فريد وجدي، فرؤوا أنّ الحجاب علامة تمدين وتمايز طبقي يفصل بين المقهورات بالعمل، والمُتعمّات في القصور. ثم تتساءل نبوية موسى باندهاش، العام ١٩٢٦، في مقالها المعنون بـ «الكامل أم الحجاب»: ألم تملوا هذا الجدل العقيم؟ ولمن يدافع عن الحجاب أقول له: عمن تدافع بأقوالك، ياسيدي، وجميع خالاتك وعماتك وأخواتك في قريرتك سافرات؟ «نحن في حاجة شديدة إلى نساء عاملات كاملات، يرفعن من شأن مصر، لا إلى تلك التماثيل التي يلهو بها الرجال».

في خمسينيات وستينيات القرن المنصرم، كان المجتمع ما يزال يجني ثمار متغيراته المتراكمة، متجاهلاً آية دعوة دينية أو فكرية تعود به إلى الخلف، أملاً في تحقيق مزيد من التقدم الاقتصادي والسياسي، في ظل قيادته المستقلة التقدمية، إلا أنه تحت وطأة الهزائم العسكرية والاقتصادية

# «إذا كنا نرفض تحميل الحجاب بدلالات المقدس والعفة فعلينا أن نرفض تحميله أيضاً بدلالات الرجعية والتخلف»

لتمردهن ضد السلطة الأبوية باختلاف تمثلاتها، الدينية والسياسية والاجتماعية، واختلفت انتماءاتهن الطبقة التي جمعت بين الريف والحضر، إلا أنهن لم يخضن التجربة بشكل ممنهج ومنظم، مثلما فعلت الحركة النسائية عقب ثورة ١٩١٩، وإنما تولدت اختياراتهن من فورة الزخم الثوري، ثم حاكتهن بعض الفتيات المراهقات والجامعيات، من خلال كتابة تجاربهن عبر وسائل التواصل الاجتماعي، وترتب على ذلك اضطرار بعضهن إلى ترك أسرهن، والاستقلال بأنفسهن مادياً بعد مواجهتهن بالعنف.

وفي ظلّ المآل السياسي الذي آلت إليه الثورات العربية، من استثارت التيار الأصولي بالسلطة، ثم الصراعات السياسية التي أخذت منحى العنف، ثم انكشاف الستار عن رخاوة وهشاشة القوى التقدمية باختلافاتها، والتي لا تختلف منهجياً في أسلوب التفكير عن خصمها الأصولي، تم تسطيح قضايا المرأة واتخاذها معيارية رمزية، لمن سيكسب المعركة (من سيغطيها/ من سيعريها؟).

أو بلوغ لب محتواه المؤسس، وبالتالي سهل هدمه، غير أن ذلك التيار نجح في تحميل الحجاب بدلالات مقدسة وقومية مبالغ فيها، وجعله أيقونة حصرية للأخلاق والعفة، وصاغ أفكاره داخل قوالب لغوية مركزة سهل ترديدها، ومزودة بياء الملكية للإيهام بحرية الفعل وتأصيل الانتماء إليه، مثل: «حجابي عفتي /حيائي/ نقائي... إلخ»، منادياً الفاعلات بـ «أختاه»، لتقريب مسافات الألفة.

في التسعينيات، بزغ نجم تيار الدعاة الجدد، الذي اجتذب الجزء المتبقي من الشرائح الاجتماعية العليا (فتي النساء والشباب) من خلال تقديم خطاب ديني جذاب وأنيق، على الطريقة الحداثية الأمريكية، فظهرت الممثلات المعتزلات والمذيعات وبنات الذوات المحتجبات.

بعد ثورات «الربيع العربي»، في مطلع العام ٢٠١١، التي اقتسمت فيها المرأة مع الرجل الميدان والهتاف، تخلت بعض الفتيات عن حجابهن، كرمز



## «أمين لم يختزل الحجاب في شكله الظاهري فقط وإنما قصد الحجاب بمعناه الدلالي الباطن»

أكثر أهمية من الحجاب، مثل: استكمال مشوارها الدراسي، أو تماسك المنظومة الأسرية في حال إذا كانت متزوجة، أو على الأقل عدم جاهزيتها النفسية لكسر قانون العيب الاجتماعي.

وبحسب كانط؛ فإنّ فرض أيّ فعل مناقض للإرادة هو فعل جبر، يعامل النفس على أنها وسيلة لتحقيق غاية أو بناء سلطة جديدة متعالية، وسينتج عن ذلك فعل حرية ظاهري، وليس فعلاً حراً يمكن البناء عليه على المدى البعيد، وبالتالي، إذا كنا نرفض تحميل الحجاب بدلالات المقدس واحتكاره لمفهوم العفة، فعلى أن نرفض تحميله أيضاً بدلالات الرجعية والتخلف، ومطالبة الطرفين (المتدين والعلماني) التخلي عن أساليب الإرهاب النفسي ومنهجية الوصاية.

ولا يفوتنا أنّ ارتداء الحجاب تتوارى خلفه العديد من الإشكاليات الاجتماعية المعقدة، خارج إرادة المرأة؛ إذ يمثل الحجاب لبعضهن رمزاً للأمان الاجتماعي، في ظل الانفلات الأمني والقيمي في المجال العام، ومواجهتهن شتى أشكال العنف الرمزي والمادي، من تحرش لفظي وجسدي وخلافه.

ولا نغض الطرف عن أنّ الأزمات الاقتصادية، وغياب العدالة الاجتماعية، بالتوازي مع انعدام فلسفة الجمال والذوق وتضخم الكبت، وتدني مستويات التعليم والتفكير، التي تراكمت عبر عقود، تخيم على المزاج العام الذي يحكم ذهنية كل من الرجل والمرأة، بشكل لا يسمح لاستقلال الأخيرة مادياً أو معنوياً، وبالتالي استمرارية خضوعها للسلطة الأبوية، والتكيف من أجل قضايا حيوية تمثل لها



# وعي المرأة المصرية بين النص الديني والأمثال الشعبية



ومفرداته اللغوية، وواقعيته التي تجعله أكثر تداولاً وحضوراً في ذهن العوام، لا سيما الأميين أبجدياً والمثقفين منهم شفهيّاً، لكن يوضّح في الاعتبار أنّ معظم الأمثال الشعبية مجهولة المصدر، ومن العسير تحديد زمانها وأصل هويتها، الدينية أو المجتمعية، التي أنتجتها، والظروف التي بلورتها، وتحديد النوع الجنسي الذي صاغها، هل كان امرأة أم

كما لكلِّ فكرٍ ودينٍ نصٌّ دائم يعضده ويعبّر عنه، فإنّ المثل الشعبي المتوارث هو دستور النساء الشعبيات المصريات. دستورٌ نابعٌ من واقع ووعي الأسلاف، معبر عن حكمة العجائز وخلاصة فهم تجاربهم، وهو قد يتلاقى أو يتقاطع مع النص التأسيسي للدين الرسمي المعتقد؛ نظراً إلى ارتباطه بثقافة بيئته التي أنتجته، وأهم ما في طبيعة المثل سلاسة صياغته

## «نجد عديداً من النساء لا سيما الأميَّات يحفظن الكثير من الأمثال ويرددهنَّ خلال أحاديثهنَّ أو مواقف حياتهنَّ اليومية»

عليه سوى من خلال القراءات المميز بها عن أي نصٍّ آخر، أو من خلال أصوات مشاهير المقرئين المحببة شعبياً لثرائها بالمقامات الموسيقية المميزة؛ كالشيخ محمد رفعت، ومحمد المنشاوي، وعبد الباسط عبد الصمد، وغيرهم. أيضاً ليس بمقدورهنَّ تمييز المصحف عن أي كتاب آخر يتشابه معه في التلوين والزخرفة والشكل العام.

ويوجد العديد من الأمثال الشعبية التي استمدت مضامينها من بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، خاصة فيما يتعلق بأدبيات التعامل مع الآخر، والنسق الأخلاقي، والإيمان بالقضاء والقدر واليوم الآخر، والحساب والثواب والعقاب، والصبر على الابتلاءات، وأداء الفروض كالصلاة والزكاة والحج، صيغت جميعها بمفردات اللهجة المصرية المألوفة.

وقد ثبت من المعاينة الميدانية أنَّ معظم الأفكار الدينية والتراث القصصي الخاص بكرامات الأولياء، وغيرها من المضامين المختلفة التي تؤمن بها النساء الأميَّات، يعتقدن أنَّها ذكرت في القرآن الكريم، بالتالي، تسري عليها رمزيته المقدسة. على سبيل

رجل؟ لذلك من السهل ملاحظة التناقض في بنيتها الكلية وتضارب مضامينه أحياناً.

ونجد عديداً من النساء، لا سيما الأميَّات، يحفظن الكثير من تلك الأمثال، ويرددهنَّ خلال أحاديثهنَّ أو مواقف حياتهنَّ اليومية، للاستدلال بها على صحة آرائهنَّ وأفعالهنَّ، أما علاقتهنَّ مع النصِّ التأسيسي (القرآن)؛ فهي هامشية جداً من الناحية الإدراكية، وهي علاقة حسية تقتصر على وجوده بهدف الحصول على البركة والحسنات، وحفظ بيوتهنَّ وأولادهنَّ من غواية الشيطان والأنفس الحاسدة، أو قراءته صدقةً على أرواح الموتى.

ومعظمهنَّ يحفظن سُور الفاتحة والمعوذتين والإخلاص وآية الكرسي، ورغم استماعهنَّ إلى القرآن بشكلٍ دائمٍ ومكثفٍ على مدار اليوم، عبر وسائط الإعلام وآلات التسجيل المختلفة، أو بشكلٍ مباشر من الشيخ، أو حتى أولادهنَّ في مراحل التعليم، إلاَّ أنهنَّ لا ينتبهنَّ جيداً لكلماته وتراكيبه، ولا يدركنَّ تفسير معانيه، بالتالي، لا يسعهنَّ تمييز محتواه إذا خلطه أحد بنصٍّ آخر وقرأه منغماً؛ لأنهنَّ لا يتعرفنَّ

## «معظم الأفكار الدينية والتراث القصصي الذي تؤمن به النساء الأميات يعتقدن أنه ذُكر في القرآن الكريم»



مسجده كي تنال البركة، وفي طريقها للعودة التهم أحد التماسيح طفلها؛ لأن المسجد كان بمحاذاة نهر النيل، واستطاع الشيخ الدسوقي أن يستخرج الطفل من بطن التمساح، ويرده إلى أمه سالمًا»، ولا زال بالمسجد إلى الآن بقايا من العمود الفقري لهذا التمساح، شاهداً على قدرته وكشف الحُجب عنه، وبصرف النظر عن أوجه التشابه الواضحة بين محتوى تلك القصة وقصة النبي يونس والحوت، وجعل هذه المرأة بالزمن التاريخي الذي يستحيل معه ذكر كرامة الدسوقي في القرآن، لكنّ

المثال؛ هُنَّ يعتقدن أنّ كلَّ ما يتعلق بالجن والحسد، هو حقيقي وصحيح، طالما احتوى القرآن بعض المرويات المتعلقة بالجن، وذكر الحسد في آيات كثيرة، خاصة في سورة الفلق التي يحفظنها باسم المعوذات، فأية منطقية يُوجه بها الحديث في تلك المسألة سوف تُواجه بقولهن «دا مذكور في القرآن».

كما تعتقد إحداهن عن يقين وحماسة أنّ إحدى كرامات الشيخ إبراهيم الدسوقي مذكورة في القرآن، ومضمونها: «إنَّ امرأة وبصحبتها طفلها الوليد قصدت الشيخ الدسوقي في



حال ثبوتها، فإنَّ أفراد هذه الجماعات هم من قاموا بتحريفها كي تتناسب مع مصالحهم التي يتآمرون بها على المجتمع؛ لأنَّه يستحيل أن يكتب الله، الرحيم المحبِّ، في كتابه شيئاً قبيحاً كهذا، هُنَّ عبْرُن عن رؤيتهن بمنتهى العفوية، دون أن يدركن خطورة ما صرَّحن به، وهي رؤية، بطبيعة الحال، ليست نابعة من المعرفة بالشيء، إنّما مستمدة من تكوين الصورة الإلهية المبلورة بوعيهن الذاتي.

الأهم أنَّها لم تقتنع بعدم صحة اعتقادها، لاعتمادها على العقل الجمعي، ممثلاً بالأهل ورجال الدين في المسجد، الذين أخبروها بذلك، ولا يمكن أن يكون هؤلاء على خطأ، حسب وجهة نظرها.

وهذه المسألة تجعلنا ننتقل إلى نقطة أهم وأخطر من ذلك، فيما يتعلق بعلاقة النصِّ التأسيسي بالعنف والإرهاب، كما تستخدمه الجماعات الإرهابية والأفراد المتبنين للفكر السلفي المتشدد، وننتبه جيداً لإجابات بعضهن حين سُئلن: ما رأيكن في الآيات القرآنية التي تستخدمها جماعة مثل داعش في تنفيذ عملياتها الإرهابية؟ رفضن تماماً أن يحتوي القرآن الكريم على مثل تلك الآيات، حتى في

# ماذا يعني التنوير تحديداً بالنسبة إلينا؟ وما مرجعيته ونماذجه؟



السطحية والجهل بتاريخته، ومن طبيعة الأشياء أن ينسحب على المفاهيم ما يطرأ على المجتمع البشري من متغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية وجغرافية أيضاً، وهذا

بات مصطلح التنوير مختزلاً في طرحه وتناوله حدّ الابتذال أحياناً، سواء بأثر نقد فلسفة ما بعد الحداثة، اللاموضوعي في بعض جوانبه، أو من طغيان الأدلجة

# «من طبيعة الأشياء أن ينسحب على المفاهيم ما يطرأ على المجتمع البشري من متغيرات»

الطبيعة البشرية والفضيلة الاجتماعية أم النموذج الألماني المثالي الذي أعطى الأولوية لوحدة الأمة العضوية، أم النموذج الفرنسي الذي أعلن أغلبه معاداته للجمود الديني وأعلى من سلطة العقل فوق كل سلطة، أم النموذج الأمريكي الذي لم يأبه بمعركة الدين وإنما بالحريات السياسية؟

وفي حال رفض النموذج الغربي كلياً، كما يميل التيار الأصولي الديني أو الثقافي في بعض وجوهه اليسارية القومية؛ فهل يوجد مشروع بديل حقيقي وجاهز لأن يكون مرجعية ناجعة؟ وما هي القوى الاجتماعية المخولة بإنتاج قيم هذا التنوير؟ هل الطبقات العليا أم يستلزم تكوين طبقة خاصة من الأتلجنسيا تضمّ تشكيلة مختلفة من الأصول الاجتماعية؟

وما هي سبل التغيير الفكري؛ هل المنطق الثوري الراديكالي أم الإصلاحية؟ وكيف يمكن التوافق؟ وإلى أي حدّ يمكن القبول بأيّ منهما؟ وهل يُفرض من سلطة متعالية أم جعله يتمخض من القاعدة الشعبية؟ وكيف يمكن إنشاء نسخة ثقافية ثانية تكون بمثابة فلسفة شعبية ذي لغة سلسلة يمكن فهمها

ما يضمن دينامية المصطلح واستمراره، تلك الدينامية التي تفرض إعادة النظر في ماهيته بحسب السياق، وتجديد أسئلة البحث المعنية بإمكانات تحقيقه واقعياً.

نسأل: هل نحن في حاجة إلى التنوير؟ نعم، لكن ماذا يعني التنوير تحديداً بالنسبة إلينا؟ وما مرجعيته ونماذجه؟ هل يقتصر على فتح باب الاجتهاد ووضع التراث الديني تحت مشروط النقد دون شرط، أم يشتمل على التحديث في أنظمة الحكم والاقتصاد والمجتمع؟ هل نريد التنوير بمفهومه العلماني الذي يعني الفصل بين السلطتين؛ الزمنية والدينية، أم التنوير بمعنى فتح باب الحريات الفردية دون تقييد وترك المجتمع يعمل بألية السوق نفسها ألا وهي التنظيم الذاتي؟ هل لدينا ثقة في قدرة العقل البشري وطاقاته كمرجعية؟ هل نمتلك أدوات تمكينه؟ وما هي تلك الأدوات؟

وفي السياق ذاته؛ ما هو نموذجنا التنويري الذي يمكن الاستعانة به؟ وهل تحقق كمنجز تام تاريخياً؟ هل التنوير الغربي؟ وفي أية فترة تاريخية، وأي نموذج؛ هل النموذج الإنجليزي الذي عني بماهية

## «في حال رفض النموذج الغربي كلياً فهل لدينا مشروع بديل حقيقي وجاهز لأن يكون مرجعية ناجحة؟»

لم يكن يهدف الدفاع عن فلاسفة التنوير وعصره، بقدر ما أراد إعادة بثّ الثقة في قدرة الإنسان على التفكير والتأمل والتحرر من الوهم والوحشية والانحيازات الضيقة للجماعة والمصلحة الذاتية والفاشية، وقد أراد بالتنوير؛ أن يصبح الإنسان حراً، «حراً بالقدر الذي يمكنه الوصول إليه»؛ أي إنّ الحرية معنى مجرد، لكنّه يتحقق بالإرادة والإمكانات المتاحة، ويعني أيضاً، أنّ قيم الحرية والعقلانية، رغم الإقرار بصعوبة تحقيقها على النحو الناجز والتام، تظلّ سؤالاً مفتوح دائماً يبحث عن تمكّنه في كلّ جيل وعصر.

والعقل هنا ليس خزينة لأفكار ثابتة، وإنما بمثابة قوس مفتوح لا ينتهي، وطاقة هائلة من الأفكار تحتاج إلى قدر من الخيال الذي يحررها، وإن فقد الإنسان ثقته في هذه الطاقة، فقد خلاصه، وقدرته على أن يفكّك ويبنى من جديد، ومن ثمّ، يجترح التنوير، بوصفه حركة أفكار مستمرة، سبيلاً إلى الحرية، لأنّ تتصارع وتتناقض الأفكار في تنويعاتها، وينسحب ذلك على الدين ومثليه؛ بل يجب تشجيع تعدّد الديانات والطوائف والمذاهب داخل المجتمع

وتشربها؟ وكيف يُصنع الحسّ المشترك من بين التعارضات؟ وما هي المؤسسات والوسائط المعرفية المنوطة بنقل المعرفة وضمن سريانها وفعاليتها؟ ما موقعنا من إنتاج المعرفة والفنون والاقتصاد المعلوماتي التقني على المستوى الكوني؟

أسئلة عديدة لا بدّ من طرحها بالكثافة ذاتها التي يُطرح بها سؤال التجديد الديني، ونحن نثمن كلّ الجهود المتواصلة والحثيثة في تلك المسألة، لكنّ التجربة التاريخية يعززها الواقع، يثبتان أنّ نقد الدين وحده ليس بكافي، وحين نقول إنّ الدين معطى اجتماعي، وأحكامه المتصلة بالواقع المعيش والحياة اليومية هي إحدى أشكال إنتاجه التي تتغير بتغير شروطه، إذاً فلا بدّ من أن أهتم بنفس القدر وربما أكثر، بفحص الشرط الاجتماعي ونقد نظامه بشكل كلي، كي يتغير منظوره وفق ضروراته الضاغطة، التي تستلزم إتاحة سبل التعبير الحرّ عنها، وإلا نكون قد وقعنا في فخّ التناقض؛ بل والتزييف.

العام ١٩٣٢؛ حين نُشر كتاب «فلسفة التنوير»، لإرنست كاسير (١٨٧٤-١٩٤٥)،



# «أسئلة عديدة لا بدّ من طرحها بالكثافة ذاتها التي يُطرح بها سؤال التجديد الديني»

بالتالي؛ فإنّ المسألة أعقد مما تُعرض، ولن يتسنى خوضها بجديّة سوى بضمان جدلية الأفكار واحتدامها وتنافسيتها في ظلّ شروطها الاجتماعية المتغيرة، التي يتحكّم فيها النظام السياسي والاقتصادي، وذلك لأنّ مجتمعاتنا العربية متعددة الطوائف الدينية، مثل سوريا ولبنان والعراق، قد يستشهد بها البعض كنموذج للتفتت والحروب الأهلية، بل والعنصرية، وليس ما يبشّر بأيّة قيمة تنويرية من تلك التعددية، فنقول: «فتّش عن السياسة ومحاصصة الامتيازات الاقتصادية».

فضلاً عن أنّ تجربة التنوير والحداثة التاريخية بالمنطقة العربية ودول الشرق الأوسط وإفريقيا، ما تزال في طور التشكيل والتبلور، حتى يمكننا أن نعدّ المدّ الثوري أحد تمثلاتها التي لم تنضج بعد، ناهيك عن أنّ التخبط والعشوائية ما بين سياسات الاستعمار والاستقلال، ثمّ قيود التبعية الاقتصادية في النظام العالمي، قد أحرّت من ذلك النضوج، وعرجت به إلى انتكاساته؛ هل يعني أن نصرخ مع الصارخين ونحمّل الاستعمار والنظام العالمي وحدهما تبعة إخفاقاتنا؟

الواحد، وحقّ الإنسان في ممارسه تديّنه وطقوسه، لكن دون تدخّل تعسّفيّ من أيّة سلطة ما.

لذا؛ فالتنوير لا يرفض الدين من حيث المبدأ، إنما يقرّ بحريته داخل المجتمع، اتساقاً مع مبدأ الحرية ذاته، كما أنّ تاريخية التنوير في نمودجه المتحقق إلى درجة كبيرة، ألا وهو النموذج الغربي، يشهد أنّ رجال الدين كان لهم دور فعّال في مساره، سواء في مرحلة النهضة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وحتى حين تخفف المجتمع من سطوة الدين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، على عكس ما يتصور البعض ممن يرفعون شعار «الإقصاء هو الحلّ»، ونقصد هنا الإقصاء بمعناه الاجتماعي، لا السياسي، وأوافق عزيز العظمة فيما ذهب إليه؛ من أنّ تصوّر بعض المثقفين عن العلاقة التاريخية بين الدين والدولة في حالة التنوير الأوروبي، هي صورة متخيلة، «ينشرونها استناداً، على الأرجح، إلى قراءة في المختصرات، أو إلى بقايا ذكرى دروس التاريخ في المدارس الثانوية أو الابتدائية»، واليوم، ربما من منشورات ومقالات التواصل الاجتماعي!

## «التنوير لا يرفض الدين من حيث المبدأ إنما يقرّ بحريته داخل المجتمع اتساقاً مع مبدأ الحرية ذاته»



نمتلك فيه صنع الدواء ولا لقمة العيش ولا  
معرفة العالم؟

الإجابة تفرض علينا أن نعود ونُلحّ  
بضرورة تسليط الضوء على تغير الشروط  
الاجتماعية التي تنتج وتحرك الوعي الجمعي، في  
عصر تسود فيه الشعبوية والجماهير، داخل  
عالم رقمي مفتوح عشوائياً لا يمكن حجبهِ  
حتى وإن خضع لقوى الاحتكار العالمية التي  
بدأت التلاعب به.

وقد تبدّلت وسائط المعرفة وتجاوزت  
حدود القومية والإقليمية، حتى وإن انبعثت  
الهويات الإثنية والثقافية، فلم تعد المعرفة

بالطبع لا؛ لأنّ موضوعية نقد الذات  
بثقة تتطلب الإقرار بمشكلاتنا الذاتية، وإعادة  
النظر في تشكيلات القوى الاجتماعية، وولاءات  
المجتمع الأبوية الوصائية السارية في وجداننا  
ولا وعينا، حتى عند أكثر المثقفين معرفة.

قد يقول قائل: نحن لسنا في حاجة إلى  
أفكار تنويرية، ويعترض على وصفنا متأخرين  
ومتخلفين بالنسبة إلى القياس الغربي، لكن  
نطرح سؤالنا البسيط؛ هل مجتمعاتنا قوية  
وجميلة وحرّة داخلياً ولا تعاني من ظلمات  
الاستبداد؟ استبداد الرأي، واستبداد التقليد  
والعادات بمصائرنا، والاستبداد برغباتنا  
وأجسادنا وأفكارنا؟ وظلمة تخلفنا الذي لا

# «تجربة التنوير والحدثة التاريخية في منطقتنا ما تزال في طور

## التشكيل والتبلور»

طبيعة الكون وقوانين المادة، اليوم، أغلب خريجي الكليات العلمية التجريبية لا يأبهون بفنون، ولا جماليات، ولا فلسفة، ولا خريجو الكليات النظرية يعلمون أكثر مما يحفظونه من مقررات قد تكون أبسط من مقررات المدارس؛ إذ تحوّل التعليم بديماغوجية من حيّز القيمة إلى مجرد وسيلة هدفها الارتقاء المهني أو الشكل الاجتماعي، وعليه، فأغلب الأجيال الحديثة لا تهتم بالقيمة المعرفية، السبيل الأولي للتطور والارتقاء بالوعي، ومن ثمّ بات المجتمع يسوده أنصاف متعلمين، ذوو ثقافة هجينة.

لكنّ هذا التهجين أو التمهّل الذي يدمج بين محتوى تقليدي وآخر حداثي، يصبح ركيزة استقطاب إما أن تستميله القوى الرجعية، أو تدفعه القوى التقدمية إلى الأمام، يتوقف ذلك بحسب القدرة على استغلال السياق الراهن وتوظيف ما يمتلكه كلّ تيار من أدوات مادية وخطاب حماسي عاطفي، ولنضرب مثلاً؛ نحن كثيراً ما نستمع إلى جدالات حامية عنيفة حول الديمقراطية في الإسلام، أو مثلاً مشروعية الاستثمارات البنكية، وغيرها من المسائل التي أثّرت مطلع القرن العشرين.

رهينة نخب ثقافية تقليدية، ومنصات الأكاديميات، ورفوف المكتبات، فالعالم يتغير اليوم بفضل ثورة الاتصالات على نحو أعنف وأسرع وأشمل وبكثافة، مما غيرته آلات الطباعة والبخار والمدافع.

ولم تعد الجماهير هي الغوغاء والهمج والمبتسرون، كما في نموذج التنوير الفرنسي الذي يعتنقه البعض بتعصب، بل على العكس؛ عدالة وكلمة الحشود، بصرف النظر عن درجة الاتفاق أو الاختلاف بشأنها، هي من تحكم وتدفع الآن، ما يتبعه من ضرورة النظر في مسألة اللغة كوسيط وكتعبير عن الواقع منطوقاً، والأخذ في الاعتبار طبيعة وانعكاسات الوسيط الرقمي في سيكولوجية ووعي المتلقي، سيما الجيل الحديث الأكثر ذكاءً والأقلّ تفكيراً!

يحيلنا ذلك إلى النظر في قيمة الكلمة والإنتاج الفكري أصلاً في عالم يسوده التخصصية والتقنية والضجيج، على خلاف الفلاسفة والمفكرين الذين كانوا يمتازون بالمعرفة التركيبية التراكمية، ويتميزون بسعة الأفق؛ إذ كان الفيزيائي يفكر في فلسفة الجمال والطبيعة البشرية، كما يفكر في

ردات انفعالية على التيار الأصولي، تدلّ على الخضوع لمنهجه لا التحرّر منه.

ونختتم بقول ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦): «ستكون بداية عبثية إذا ما اخترنا رأياً واحداً من نهر الآراء وفيضها هذا، وجعلناه أنموذجاً نمهره بخاتم الحقيقة والصلاحية»، فلنترك الأفكار تفيض وتكشف نقائصها بوضوح، لكن دور العقل أن يعرف أين ومتى وكيف يوجهها بالنقد والتشريح وصنع البدائل، وإلا انفصّ الزارعون من حول النهر يأسين وساخطين.

لكن، هل إذا نزلنا إلى المواطنين في الشارع، وعرضنا عليهم العمل في مصنع ما، وهذا المصنع يكفل لهم عملاً وراتباً جيداً، وبه نقابة يُنتخب أعضاؤها على النهج الديمقراطي، وكذلك ملحق به مؤسسة تعليمية وتثقيفية حديثة تماماً، فضلاً عن امتلاك عدد من الأسهم ورصيد بنكيّ يدرّ مبلغاً ما، كم ستكون نسبة الرفض؟ هل مشكلة الناس هي رفض الديمقراطية، رفض نسبة فائض الربح الاستثماري، ورفض الأفكار الجديدة في عالم حداثي معولم يحيطهم من كلّ جانب، أم أنّ الواقع المعيش قد سلبهم ما يدفعهم لأن يتمسكوا ويدافعوا عن أفكارهم، ويرتقوا بوعيمهم على نحو واضح؟

الواقع يخبرنا؛ أنّ الدين نفسه في مجتمعنا الشرقي يمرّ بمأزق تاريخي، ولم يعد بالتأثير نفسه الذي كان يتمتع به، حتى وإن بدا عكس ذلك بشكل إنكاري يدل على ضعفه لا قوته؛ لأنّه يمثّل بالنسبة إلى كثيرين ورقة توت أخيرة لا يملكون سواها، أو ركيزة أيديولوجية بالنسبة إلى السياسيين، وكي يتنور الناس ويتحفّزوا لأن يدافعوا عن أفكارهم وتغيير واقعهم، وحتى يعودوا إلى إيمانهم القلبي، فلا بدّ من أن تتغير شروط واقعهم المادي، وأن تتجاوز بعض النخب الثقافية «المسموعة شعبياً» تحيزات الاختزالية الضيقة، لتمدّ سبل النقد إلى مساحات أخرى، بدلاً من تضييع الجهد والوقت في

# صورة الجسد في وعي المرأة الريفية بين الدين والأعراف الاجتماعية



## «في بعض المناطق الريفية لازالت بعض الأسر تترك بناتها دون حجاب حتى سنّ الزواج»

ولا زالت المرأة الريفية تخرج إلى الحقل وهي ترتدي عباءة فضفاضة، لكنّها محددة ببعض الخطوط والرسومات التي تُظهر معالم جسدها، وفي مواسم الحصاد أو الزراعة، لا سيما الصيفية كالأرز، أو حين تخرج لتنظيف حاجياتها المنزلية على ضفاف الممرات المائية، كالترع والأنهار وأحواض الري، تنحي بجسدها، وتشمّر عن ساعديها وساقها، في مشهدٍ اجتماعيٍّ مبهجٍ يجمع عدداً من نسوة القرية، يتحاورن فيه عن شؤونهن الخاصة بأولادهن وأزواجهن، وتدبير أعمالهن، ويتداولن أخبارهن، وربما يتواعدن بالزيارات لبعضهن.

وفي بعض المناطق الريفية وأطراف الحضر، لازالت بعض الأسر، التي تنبأهى بجسد فتياتهن وشعرهن الجميل، تترك بناتها دون حجاب حتى سنّ الزواج، باستثناء مواقيت الدوام المدرسي الذي يجبرهن على ارتداء غطاء الرأس بشكلٍ موحّدٍ، وبعد الزواج تضع الفتاة غطاء الرأس على استحياء، دون تغطية الشعر بالكامل، وتستمر بارتداء التنورة والجينز والقمصان الملونة المبهجة.

وبمناقشة بعض النسوة عن مسألة شرعية ارتداء الحجاب وتحريم التخلي عنه،

مسألة زيّ المرأة من المسائل الشائكة ودائمة الجدل؛ نظراً إلى رمزية الزيّ الدالة على الهوية المجتمعية والدينية، وتحميل الجسد الأثوي عدة تناقضات، مثل: الشرف والعار، الازدراء والاشتهاء، الطهارة والدنس، الكيد ونقصان العقل.

غير أنّ المرأة تحب البهجة بطبيعتها، وتلمس بواطن جمالها المادية بداخلها، ولديها رغبة دائمة في إظهارها بجلّ صورها وأبهاها، إلا أنّها ترتطم بضوابط الزي؛ الاجتماعية والدينية، فلا ترضخ لها، ولا ترفضها صراحةً، إنّما تتحايل عليها بعدة أساليب.

فالمرأة الريفية لا تلتزم بارتداء الحجاب الشرعي المُسمّى «نقاباً وخماراً»، وتزين كلّ صباح بكحل يُسمّى الفرعوني أو العربي، وتستخدم الصابون المعطر وبعض تركيبات العطور الشعبية، وتذهب إلى نساء القرية الماهرات لإزالة الشعر الزائد من جسدها ووجهها، وتهذّب حاجبيها، وتصبغ شعرها، وترسم على جسدها بالحناء، ومعظم النساء المُستات لازال الوشم يزين معاصمهن وأسفل شفاههن، رغم تحريم ذلك دينياً،

## «بمناقشة بعض النسوة عن مسألة شرعية ارتداء الحجاب أقرتّ معظمهن أنه ضروري كي ينلن الاحترام الاجتماعي»



وتميزها بدرجة جمالها الجسدي وزواجها المبكر، لذلك توافق معظم الأمهات على زينة بناتهن الصغيرات، وتحايلهن على الحجاب، ويوفرن لهن مستحضرات التجميل، ويصبغن شعورهن بالألوان المختلفة، ممّا قد يظهرهن بشكلٍ جماليٍّ مفتعلٍ لا يتناسب، على الإطلاق، مع أعمارهنّ أو حجابهنّ، ويوافق أبأوهن على ذلك، ما دامت المسألة «براجماتيّة»، الهدف منها الزواج، رمز تحقّقهن الاجتماعي، ما ينعكس على ارتفاع نسب معدلات زواج القاصرات في ريف مصر،

أقرتّ معظمهن أنّه ضروري كي ينلن الاحترام الاجتماعي، بأن يسترن أجسادهن من أعين الرجال، فبدون الحجاب يشعرون أنهن عاريات، وأجابت إحداهن بواقعية حاسمة عن سؤال: هل توافقين أن تتخلي ابنتك عن حجابها؟ فقالت: «كان جوزها يطلقها»، لم تشر إلى الدين في تحريمه أو إباحته، إنّما أشارت إلى البناء الاجتماعي والسلطة الأبوية التي تهيمن على وعيها وواقعها.

أخريات رأين أنّ الحجاب فرض من الله يجب الالتزام به، حتى وإن كُنَّ غير مقتنعات بارتدائه، إلى أن انتهى الحوار بإقرارهن بأنّ مسألة الحجاب هي مسألة اجتماعية في المقام الأول، ونظرت إحداهن إلى المسألة بمعيارية جمالية بحتة؛ إذ قالت إنّ ما يمنعها من ارتداء الحجاب الشرعي، المُسمى «خِمار»، هو أنّه لا يناسب جسدها الطويل، وأنّها عندما جربت ارتدائه جعل شكلها قبيحاً، فلم تعد إليه مجدداً.

وتؤهّل النساء بناتهن، منذ الصغر، ليكُنَّ زوجات وأمّهات، ويخضعن لسلطة آبائهن، ثم إخوانهن الذكور، حتى لو كانوا يصغروهنّ في العمر، ويُقاس نجاح البنت

# «تستغل المرأة في بعض الأرياف كافة المناسبات، الاجتماعية والدينية، في خدمة مسألة الزواج»

فبمقدور الثقافة الشعبية أن تتحايل على أية تابوهات، بما فيها التي صنعتها بنفسها، وهذا ما نلمسه في أغاني النساء يوم حنة العروس، وفي ليلة الزفاف والصباحية، خاصة في الصعيد، برموز وكلمات تشير بالتورية إلى العلاقة الجنسية وتفصيلها بين الزوجين، ودائماً ما تستعير الأغاني التراثية مسميات الفاكهة التي تأخذ الشكل الدائري، ذات اللون الوردي أو الأحمر؛ كالرمان، والعنب، والمشمش، وخلافه، وذلك كتعبير رمزي عن جمال أعضاء الجسد الأنثوي. وتُعد تلك الأغاني تراثاً مصرياً عظيماً، يعكس كثير من عادات وتقاليد المجتمع المصري، لا سيما الإطار الذي يحكم الأسرة، ويصف ماهية العلاقة الأساسية في بنائها، إضافةً إلى كونها توعية جنسية غير مباشرة، تُلقن في ظل سلطة المجتمع ورايته.

وبعد الزواج، يصبح من حقّ المتزوجات أن يعبرن، في مجالس النساء المغلقة، عن ممارساتهن الجنسية، وأن يستشن بعضهن في المسائل الخاصة بها، ويمرّ الحديث مرحاً مبتهجاً بالنظرات الغامزة والضحكات الصاخبة، وتبادل العبارات والرموز الجنسية بمصطلحات ومفردات فجة، وتتعلم الفتيات،

وصعيدها وأطراف الحضر. وتستغل المرأة في تلك الأماكن كافة المناسبات، الاجتماعية والدينية، في خدمة مسألة الزواج؛ فمثلاً، وبخلاف حفلات الزفاف والخطوبة، تلتقي النساء وفتياتهن في المساجد خلال شهر رمضان بكثافة، لأداء صلاة العشاء والتراويح، وكذلك الأعياد؛ حيث يخرجن إلى الميادين العامة في كامل زينتهن بهدف التعارف، فيما بينهن واختيار العروس، وفيما يُسمى «الجمعة اليتيمة»، وهي الجمعة الأخيرة من شهر رمضان، تتم زيارة مسجد إبراهيم الدسوقي بأعداد هائلة من النسوة تتواجد بالمسجد وساحاته، وبالاقتراب منهنّ سألني: هل أنتِ عزباء أم متزوجة؟ لأنهنّ خصصن مكاناً للفتيات غير المتزوجات في الدور العلوي من المسجد، من أجل التعارف، بغرض الزواج.

ويَعقب الزواج مسألة ممارسة الجنس، وهي من التابوهات الاجتماعية والدينية المحظور الحديث في شأنها بشكلٍ معلّنٍ صريحٍ، ويحظر على الفتيات الصغيرات غير المتزوجات التحدث، أو الاستماع، إلى أية مسائل تتعلق بالجنس، كي لا تتفتح مداركهن للشهوة، فيقعن في المحذور، ورغم ذلك



## «يحظر على الفتيات الصغيرات غير المتزوجات التحدث، أو الاستماع، إلى أية مسائل تتعلق بالجنس»

منذ صغرهن، إيقاعات وحركات الرقص الشرقي، ويمارسنه أحياناً بشكلٍ علني في حفلات الحنة والزفاف؛ إذ يُعدّ الرقص من المهارات الأنثوية التي تجب إجادتها وممارستها في العلاقة الزوجية، إضافةً إلى قيمته المعنوية لدى المرأة كطاقةٍ كونيةٍ ممدودةٍ تحمل في ثناياها تاريخها المقدس وتمردها على الواقع، وكصلاةٍ تمارسها دون وعي، تتشابه في أثرها النفسي، بالنسبة إلى بعضهن، مع حالة الوجد الصوفي الذي يصل إليها الدرويش في رقصة سما.

# الخط الفاصل بين التجارة مع الله والتجارة باسمه



من شبهة الإقصاء، يكون صالحاً للتصدير والاستهلاك.

يجري إعادة ترميم المؤمن، بشكل يلزمه أن يكون منتجاً وطموحاً وثرياً؛ يجمع ما بين قوة المال وقوة الإيمان، وهو ما وصفه «باتريك هاييني» في كتابه: «إسلام السوق» بـ «برجزة الدين»، وعليه كان لابد من إعادة تأسيسه بإطار علماني، متنوع خاضع لأحدث نظم الإدارة والتسويق، بالتوازي مع

يرفع بعض المؤمنين شعار: «التجارة مع الله أربح التجارات»، لكن أين يقع الخط الفاصل، بين التجارة مع الله والتجارة بمسمّاه؟

في زمن الفضاءات المفتوحة المعولمة، يتحتم على المؤمن العصري إثبات ولائه لمحيطه الكوني، واستيعاب التعددية الثقافية الرحبية، باختلافاتها المتشعبة، والمساهمة بدينه في إطار حداثي إنساني جذاب، وخالٍ

# «ما بين السلفنة والتغريب؛ أصبحت الثقافة الشعبية بما تتضمنه من ممارسات وأفكار، عبارة عن هجين مشوه ومتناقض»

ما يسهل عملية تطويعها بتغذية تصوراتهم  
الدينيوية عن ذواتهم، وتزيين تحقيق المجد  
الشخصي، والاستمتاع بمحصلاته.

كما عمّد هذا الخطاب إلى النأي بنفسه  
عن معارضة السلطة السياسية، وجدل  
قضايا العدالة الاجتماعية، ولم يشأ التعمق  
في الفقه والعلوم الشرعية، ولا أدلجة فكره؛  
لأنه على هذا النحو، يمكنه الحفاظ على  
الوجه الخارجي البراق للدين، دون التوغل في  
تناقضاته الداخلية، القلقة، التي لم ينجح في  
حسمها رجال الدين الكلاسيكيين.

وعلى إثره تغير إطار الدين دون محتواه،  
بواسطة «الدعاة الجدد؛ رجالاً ونساء»، الذين  
استثاروا حفيظة التيار السلفي، وكانوا مدعاة  
لاشتداد موجة جديدة من الصحو الإسلامية،  
ك«ميكانزم» دفاعي، للحفاظ على الهوية  
الإسلامية من الاستلاب الغربي الممنهج،  
بحسب وجهة نظرهم.

وما بين السلفنة والتغريب؛ أصبحت  
الثقافة الشعبية بما تتضمنه من ممارسات  
وأفكار، عبارة عن هجين مشوه ومتناقض.  
فلا عجب أن نجد فتاة مسلمة جامعية على

العمل على تفتيت السلطة الدينية، المركزية  
القديمية، وإجبارها على كسر قاعدة الاحتكار  
وتقاسم التركة الدينية معها، والانتماء إليها  
بشكل انتقائي.

في كتاباته المبكرة قال ماركس: «الدين  
أفيون الشعوب»، تلك العبارة بات الخطاب  
الديني البرجوازي يتمثلها بقوة؛ بتفوقه على  
خصمه السلفي المتشدد، من خلال تبني  
خطاب عاطفي، ناعم وسلس، في لغته  
وصياغته، يدغدغ المشاعر ويخدرها استعداداً  
لزرع أي فكرة، وتوجيه النفس بالتماس مواطن  
الضعف فيها، والحنو عليها، والعمل على  
تحرير رغباتها المكبوتة بشكل شرعي.

استهدف هذا الخطاب الطبقة الثرية  
التي يعاني أفرادها من الصراع النفسي  
الداخلي، الذي يورجحها ما بين الخوف  
من الآخرة، والرغبة في التمتع بمباهج الحياة  
الدينيوية، واستهدف المرأة التي دائماً ما  
يعنونها الخطاب السلفي بـ«نقص العقل  
والدين»، ويحملها كل خطايا البشرية، ثم  
الفئات العمرية من المراهقين والشباب،  
الذين لا تزال عقولهم في طور التكوين؛ وهو

# «في عملية تسويق الدين وعصرته، أصبح كل شيء مباحاً، ما دام مستنداً على محتوى ديني ويسهل التحكم فيه»

وفي عملية تسويق الدين وعصرته، أصبح كل شيء مباحاً، ما دام مستنداً على محتوى ديني ويسهل التحكم فيه؛ فمثلاً: نجد شركات مستحضرات التجميل تبتكر مستحضرات مخصصة للمحجبات، لمواجهة القائلين بأضرار الحجاب على صحة الشعر، كما أنتجت «الوشم» و«التاتو» وطلاء الأظافر الإسلامي، الذي يسهل وضعه وإزالته عند الصلاة.

كما نجد أنّ الخطاب الديني البرجوازي أباح الاحتفال بالمواسم والأعياد الدخيلة، ليس من باب الانفتاح على الآخر، وإنما لأن عوائدها المادية تعود إلى مموليه، من خلال تدوير رأس المال في مواد درامية وإعلامية ومدن ترفيهية ومولات تجارية، ويكفي مثلاً أن يصبح عيد الحب "Valentine day"، ضمن العادات الشعبية، التي يتحتم فيها على المرتبطين عاطفياً، تبادل الهدايا والتزّه.

فيما يمكن توصيفه بـ«توثين الديني»، لو استعرنا تعبير أولفيه روا في كتابه: «الجهل المقدس»؛ أي استهلاك منتج ديني دون الحاجة إلى معرفة الثقافة التي أنتجته، أو خلط معلم ديني، بمظهر ثقافي دخيل دونما

الطراز التديني الجديد، وتتمتع بكافة مظاهر الثراء الاجتماعي، ولكنها مثلاً تدافع عن قدرة بول البعير على الشفاء.

وبفعل الخطاب الديني البرجوازي تغيرت العديد من أنماط التفكير والسلوك الفردي وتمظهراته؛ لعلّ أبرزها، ظهور موجة جديدة من الفنانات المعتزلات، والمذيعات المحجبات وغيرهن من النساء الأكاديميات اللاتي يعملن بالحقل الفقهي على شاشات التلفاز الفضائية، وهنّ في كامل زينتهن، ليشهد مظهرهن على عصرنة الإسلام، وعد ذلك نصرة للدين، وبشكل ضمني سوقاً لأشهر العلامات التجارية، في عالم الموضة الخاصة بالأزياء وأدوات التجميل.

ومن شاشات التلفاز، انتشر الحجاب بهيئته الجديدة بين فتيات الطبقة الوسطى والدنيا، في الجامعات والمدارس، وأصبح على المسلمة أن ترتدي حجاباً عصرياً، وفق أحدث معايير الموضة، وهو ما استطاع السوق أن يستوعبه بذكاء، ويعطيه مزيداً من الوجود والألفة، وظهرت برامج وأبواب صحفية تحت اسم (حجاب فاشون)، لإمداد المرأة المسلمة، بأحدث صيحات ربطات الحجاب.

# «لم يعد الديني رهين مؤسساته وأشكال توزيعه التقليدية، وامتدت الموجة الثورية، لكل ما هو مقدس، وأخضعته للتفكيك والفحص دون موارد»

أو الإلحادية، بصرف النظر عن حصيلته اللغوية والبحثية، ليتحول إلى نجم (Social Media)، وكلما زاد عدد متابعيه، زادت الإعلانات الممولة.

وفي السياق ذاته اجتذب الفضاء الافتراضي الجديد بعض المسلمات، اللاتي اعتقدن بصلاحيته الخطاب الدعوي البرجوازي، وأردن إحياءه حتى ولو بتقديم محتوى ثقافي، وبداخله الدين، بشكل مبطن وضمني، معتمداً على سمت ديني تتسم به وجوههن عبر إيماءاتهن، ومهاراتهن في الحوار.

وعلى موقع «Instagram»، ظهرت المحجبات «الموديلز»، أو اللاتي يُلقبْنَ بـ «فاشونستا»، في إطار استعراض، لترويج أشهر العلامات التجارية، الخاصة بعالم الرفاهية، واستديوهات التصوير.

وفي هذا المضمار سقط السند الاقتصادي الذي أُقيم وتمنطق عليه الشعار السلفي «يستمر الغلاء ما لم تتحجب النساء»؛ إذ نجد بعض المنتقبات يُروجن لفكرة ارتداء النقاب، بشكل عصري وجذاب

اكثر بالمدلول الديني؛ وهو ما تجسده أيضاً السهرات الرمضانية، وممارسة الرياضات الروحانية المستوردة مثل «اليوغا» في إطارها المؤسّم.

وبفضل الريع العربي، في نسخته المصرية، أُعيد رسم خريطة السلطة البطيركية، بكافة تمثلاتها السياسية والدينية والاجتماعية .

فلم يعد الديني رهين مؤسساته وأشكال توزيعه التقليدية، وامتدت الموجة الثورية، لكل ما هو مقدس، وأخضعته للتفكيك والفحص دون موارد أو تكييف، في فضاء معرفي مشتت، وغالباً عشوائياً .

وساهمت الثورة التكنولوجية بواسطة تقنيات التصوير والتسجيل بالهواتف المحمولة، في اتساع مساحات الحرية الفردية؛ إذ أصبح لدى كل شخص فرصة جمع آلاف المتابعين على صفحته الشخصية بمنصات التواصل الاجتماعي.

وبأقل التكاليف يمكنه بث فيديوهات حية مباشرة، يتحدث فيها عن رؤيته الإيمانية



الفقه والعلوم الشرعية، التي ساهمت في تفتيت سلطة الدين المركزية .

في هذا السوق الديني، بمعناه المجازي، تحول الدين إلى موضوع وعلاقة مُشيئة، على الهاتف أو الحاسوب، يستقر المصحف الإلكتروني، بجانب تطبيقات عديدة، ربما تحوي لعبة للتسلية أو أفلام أخرى، داخل حيز يزاحم الديني المقدس، خارج سلطة المتعالي والمطلق، بتقاسمهم نفس الوسيط؛ حيث تجرد المفارق من قدسيته المطلقة، وتدني بكثافة إلى مستوى التقييم البشري، ونسبية الذوق وجمالياته وأحقية انتقاده.

وبعيداً عن هذا العالم البراق، وخلف باحة أحد المساجد الكبرى، في مشهد يختلط

يعكس الثراء المادي، بوقوفهن أمام عدسات التصوير في مشاهد تُبرز جمال أجسادهن وعيونهن «المُمكجة»، من خلف النقاب في مشهد يناقض المفهوم الديني الكلي الذي ينتمين إليه .

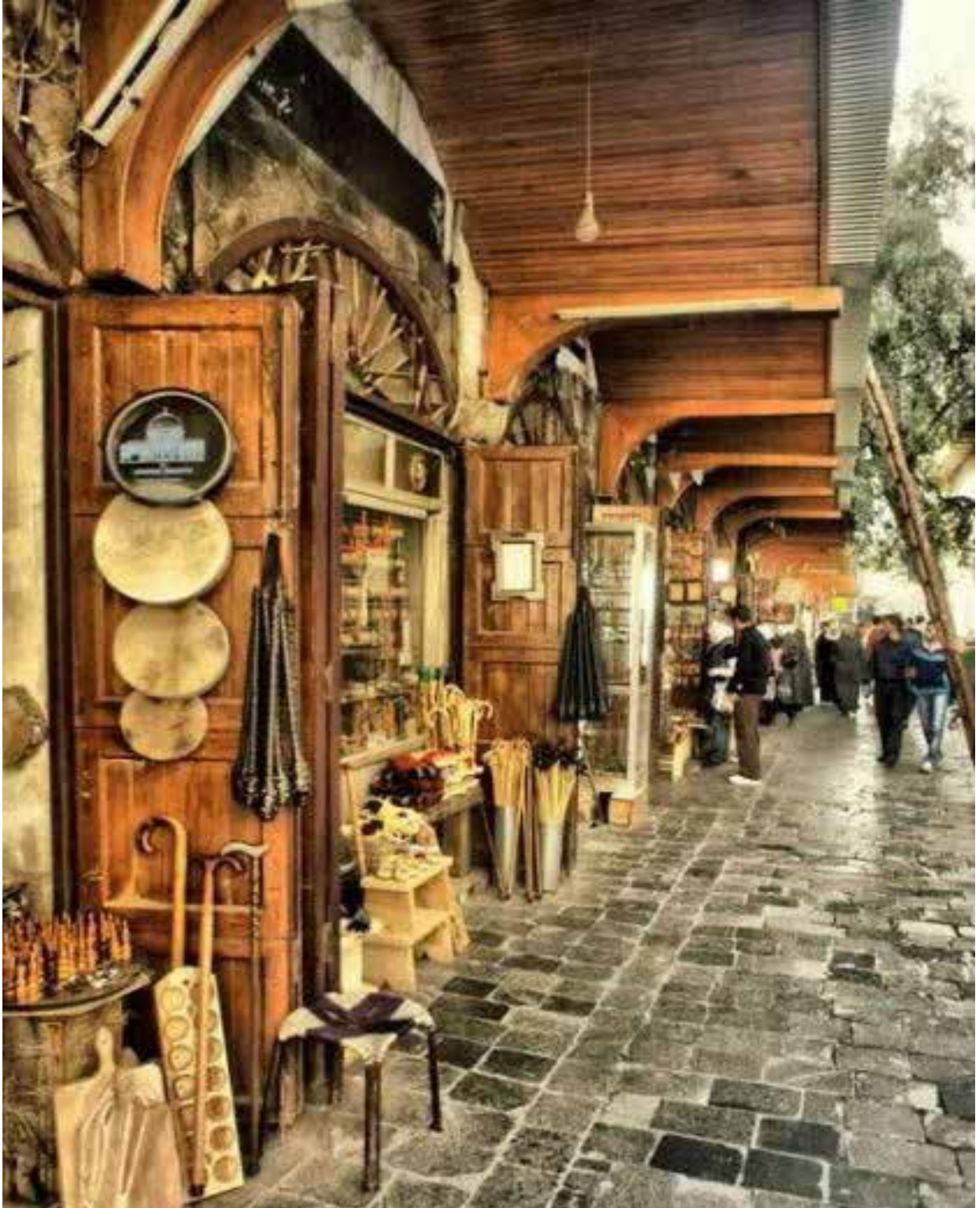
وعبر تطبيقات المحادثات المجانية بتنوعها، تلاحقك الدروس الدينية المسجلة، بصوت أنثوي منغم ورقيق يغويك بحب العبادة، أو صوت ذكوري جهوري يغريك بحسبة الحسنات، مختتماً مقطعه الصوتي بجملة تسويقية بحتة ومباشرة: «لا تتردد وكن تاجراً فطناً، وأبدأ مباشرة بعد نهاية المقطع»، وعلى متاجر التطبيقات الهاتفية، سنجد عديد التطبيقات الممولة، والمعنية بتعليم

فيه الرمز الديني بالهوياتي، والتقني الحدائي؛  
تبيع إحداهن التمائم والخرز الأزرق، والكف  
المعروفة شعبياً بـ«خمسة وخميسة»، ومكتوباً  
عليها بعض الأذكار، وقصار السور، مثل:  
المعوذتين والإخلاص، بالإضافة إلى المصاحف  
والسبح وسجاد الصلاة، وخاتم التسيح  
الرقمي.

وحين سئلت البائعة الستينية، عن  
إيمانها بالتمائم والخرزة الزرقاء، أجابت  
بأنها «مجرد سلع تجارية تباعها بغية الرزق  
ويشترها الناس بهدف الزينة». إذاً، هنا نحن  
أمام رمز ديني، فقد مدلوله وأصبح مجرد  
سلعة، ولكن ما يزال يجري التعبير، عنها  
بشكل مهجن يفتقد الإدراك.

ولئن تجردت الخرزة الزرقاء والتميمة  
من مدلولها الديني، عبر الزمن، فقد حان  
الوقت أن يعترف الفاعلون الاجتماعيون بنسبية  
فهم الدين، كمكون ثقافي بشري متغير بدلاً  
من التحايل عليه، وتعزية النفس بالعبارة  
الشهيرة «أحب الصالحين ولست منهم».

# الثقافة الشعبية بين السخط والامتداح.. من يملأ فراغ الهدم؟





## «الثقافة الشعبية مفهوم فارغ يملؤه أشخاص مختلفون في أزمان مختلفة بأغراض مختلفة»

انغارد فالديفيا

كانت أعوام الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨)، وحتى منتصف العشرينيات، بمثابة العصر الذهبي للمسرح الهزلي «الفودفيلي» في مصر، الذي لمع على خشبته كل من نجيب الريحاني وعلي الكسار وعزيز عيد، مسرحاً يشبه في تكوينه، الآن، فرق المهرجانات الغنائية، كما واجه حالة السخط نفسها، التي وُجّهت إليه من النخب الثقافية والدينية، وقتئذ، متهمين إياه بأنه مفسدة أخلاقية تهدد سلامة المنظومة القيمية التي يدين بها المجتمع.

في تلك الآونة، كان جورج أبيض قد عاد من فرنسا، عقب اجتيازه شهادة إتمام دراسة فنون التمثيل بمعهد «الكونسرفتوار»، تحت رعاية الخديوي عباس حلمي الثاني (١٨٩٤-١٩١٤)، إلا أنّ مسرح أبيض الذي قدم روائع الكلاسيكيات الغربية، قد فشل فشلاً ذريعاً في جذب الجمهور، الذي كان يذهب إلى الريحاني والكسار، حاملاً أحياناً مقاعده الخاصة من شدة الزحام، مدنناً في الشوارع والحارات ووسائل المواصلات أغاني مسرحيات كشكش بك والبربري؛ لأنّها بكل بساطة

كانت تعكس مدلولات حياة عامة الناس، وتحدث بلغة واقعهم المعيش.

لذا، فطن موجهو الخطاب الثقافي النخبوي أو الديني؛ الذي استهجن هذا الفنّ ذا النكهة الشعبية، إلى ضرورة مفاوضته أو احتوائه، سيما بعد أن استمال لصفه بعض مثقفي الطبقة العليا في خضم ثورة ١٩١٩، مما ساهم في عملية تضمين الثقافة الشعبية داخل بنية الخطاب القومي، بوصفها «ثقافة عامة الناس»، أو بتعبير هيجل «روح الشعب» المنعكسة في أغانيه وحكاياته الشعبية.

تمرّ مجتمعاتنا الآن بحالة مماثلة، وإن كانت أكثر تعقيداً من الوجهة النظرية؛ حيث تنشط الآن بعض الأشكال الشعبية من الفنون، مثل أغاني المهرجانات وغيرها، ليس بوجهها التراثي القديم، إنّما بحصيلة تفاعلها المتولد من الهوامش الحضرية والريفية، التي أفرزتها عملية «التحديث القسري» الممتد على مدار تاريخنا الحديث، ومن ثمّ لا بدّ من تحليل علاقاتها مع القوى التي تدير رهانات وخطابات الواقع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وتتكشف سلطة المعرفة هنا؛ حين تستغل تلك الخطابات متباينة الأيديولوجية، بما تمتلكه من نصوص ومنهجيات المساحات

# «الثقافة الشعبية ليست مفهوماً فارغاً وإنما هي «أرض تفاوض وتبادل» بمفهوم جرامشي»

بتحديات التقدم الحضاري الذي يعتنقه، فنجدته يتغنى بأخلاق وشهامة «ابن البلد الأصيل»، والفلاح «ابن النيل وملح الأرض»؛ الذي يمتلك آلاف الأعوام من الحضارة القديمة، وتحدد كثافة هذا الخطاب تبعاً للظرف التاريخي الذي يمر به المجتمع، سيما وقت الأزمات والثورات، أو في حال الاستقطاب السياسي الانتخابي.

على النقيض؛ حين ننظر إلى علاقة الأيدولوجية الدينية مع الثقافة الشعبية، سنجدتها أكثر توازناً وذكاءً، سيما أنّها تشتغل على رهانات الواقع المعيش بشكل برامجي يناسب نمط تفكير العقل الشعبي من الطبقات الدنيا، رغم خطاب التكفير الاستعلائي الذي توجهه إليه؛ لأنّه يرتكز على نصّ مقدس يشكل أساس المزاج العام.

بالتالي؛ تشتغل الأصولية الدينية على رصيد مادي من خلال العمل التطوعي عبر جمعياتها ومنظماتها الخيرية، التي تمثل روابط مدنية آمنة بديلة، لسدّ الفراغ الذي تركته الدولة والثقافة النخبوية، وكذلك رصيد معنوي يتفق مع البنية السيكلوجية للمستهدفين.

الفارغة في الوعي الجمعي، الذي أنتج تلك الثقافة الشعبية، التي يُنظر إليها باعتبارها ثقافة ساذجة وبدائية أو بدوية، يمكن تقويمها أو استغلال جهلها، وفي ذات الوقت؛ «كتلة حرجة» لا بدّ من ضمان ولائها، بالتالي؛ تصبح موضوعاً لمشروعات «تحديث وتنوير»، أو «هداية للإيمان القويم»، بحسب المتدين الأصولي، وللسياسي تصبح صوتاً انتخابياً في العملية الانتخابية.

وحين ننظر الآن إلى علاقة المثقف الليبرالي الجديد، أو حتى بعض التقدميين، بالثقافة الشعبية؛ سنجدتها علاقة ضبابية، جراء انفصاله عن الواقع المعيش الذي تمثله طبقة تلك الثقافة، أو لاستغراقه واستنزافه في المعرفة التنظيرية، واعتقاده بأنّ كل ما هو مغاير أو مخالف لمعايير تلك المعرفة، لا يرقى إلى رتبة ثقافة تستحق اعترافه، بوصفه «مثقفاً حقيقياً»، وتلك «ثقافة محلية مبتذلة وزائفة»، وفي سياق آخر؛ «ثقافة ناس بسطاء سذج» لا يكون إلا على الخبز.

في السياق ذاته؛ يتبنّى الليبرالي مفردات الثقافة الشعبية ضمن خطاب الهوية بشكل انتقائي ملتبس، حين يُواجه

# «فطن موجهو الخطاب الثقافي النخبوي لاحتواء الفن الشعبي بعد أن استمال لصفه بعض مثقفي الطبقة العليا في ثورة

«١٩١٩»

الصراع الطبقي الغربي، في ظل هيمنة ثقافة الطبقة البرجوازية الصناعية، عكس عملية المقاومة والدمج في مجتمعاتنا التي تنتمي لصراع أيديولوجي فكري، من نوع التراث/ الحداثة، القومية/ الاستعمار، التقدم/ التخلف، وتقوده طبقة واحدة على حدة تباين خطاباتها؛ لأننا لو نظرنا إلى كوادرات القيادة في الخطاب التحديثي التنويري أو الديني سنجدهم ينتمون إلى الطبقة العليا أو الطبقة المتوسطة العليا.

وهنا، لا بدّ من محاولة فهم واستيعاب نمط تفكير الذات المنتجة للثقافة الشعبية؛ إذ هي ذات مرنة، وغالباً ما تبني اختياراتها على أساس النفعية من كلّ ما يحيط بها، ويحاورها، أو يحاول اختراق نسقها، كما يتّسم وقع لغتها المستخدمة بالحسية والخشونة، وغالباً لا تخضع مفرداتها للتشذيب؛ لأنّها متولدة من ظروف قاسية تهتم بالمعنى، وإن كان موارباً، لا الشكل؛ حيث تشبه عوالم الروائي المغربي، محمد شكري (١٩٣٥-٢٠٠٣)، في روايته «الخبز الحافي»؛ لذا توصم بالسوقية والعنف.

وهنا نطرح سؤالنا؛ هل منتجوا الثقافة الشعبية منزوعو الإرادة، ومجرد ذوات سلبية خاضعة للأدلجة؟ حتى تُعرّف ثقافتهم بأنّها مفهوم فارغ، كما يدلّ النصّ المقتبس الذي بدأنا به، أو «ليس لها وجود إلا في ضوء النظرة المعيارية التي نلقيها عليها»، بحسب تعبير الباحثة الأنثروبولوجية، مارتين سيغالين؟

بالرجوع إلى السردية التاريخية التي ذكرناها في البداية، أو المشهد الحالي لبعض الأشكال التعبيرية من الفنون الغنائية أو الدرامية؛ سنجد أنّ الثقافة الشعبية بالعكس هي تمثلات ذات فاعلية واعية قادرة على المقاومة، ولتوضيح ذلك لا بدّ من الاستعانة بنظرية الهيمنة للمفكر الماركسي أنطونيو جرامشي (١٨٩١-١٩٣٧)، الذي ينظر إلى الثقافة الشعبية على أنّها مجال للصراع بين مقاومة التابع، وقوى الدمج المهيمنة على المجتمع، وما ينتج عن ذلك يُطلق عليه «توازن تسوية».

لكن لا بدّ من الأخذ في الاعتبار؛ أنّ جرامشي وضع مقارنته تلك، من منظور

# «تنشط الآن بعض الأشكال الشعبية من الفنون ليس بوجهها التراثي القديم إنما بحصيلة تفاعلها المتولد من الهوامش الحضرية والريفية»

المزاج الشعبي المُحبّ للحياة، الباحث عن كلّ تسرية رخيصة تعين على الصعوبات الحياتية الضاغطة، وتناسب موارده.

وعلى وجه آخر؛ نجد محتوى ذا توجه اجتماعي طبقيّ، لكنّه مضمّر، مرآة صادمة تعكس حال العوالم السرية، المسكوت عنها مجتمعياً بشكل أو بآخر، وكاشفة لبعض السياسات القهرية ومشاعر السخط والظلم الاجتماعي، مثل بابات «ابن دانيال»؛ التي كانت توصم أيضاً بالابتذال زمن المماليك؛ أي بمثابة شكوى معلنة على الملأ، ونوع من المقاومة الرمزية ضدّ السلطة المهيمنة.

كما نجد أنّ تلك الأغاني؛ هي إعادة تسويق الثقافة المهمشة من أدوات الثقافة الرسمية؛ أي إعادة إنتاج مضاد للممارسات الاستهلاكية المفروضة، والمحيطه بالعقل الشعبي، ساعد على ذلك وفرة الوسائط التكنولوجية الحديثة، والمنصات الإعلامية التجارية، وكذلك إتاحة التقنيات الموسيقية والصوتية المعالجة التي يسهل استخدامها بموارد مادية ومعرفية محدودة.

على هذا النحو؛ تبين صلاحية مقارنة جرامشي لتفسير حالة التناقض التي تسم الثقافة الشعبية في مشهدها الحالي «المعدل بالتحديث»؛ لأننا حين ننظر بموضوعية كمثال تطبيقي إلى أغاني المهرجانات بشكل بنيوي، داخل سياقها الاجتماعي والاقتصادي، الذي أفرزها، سنجدتها إدماجاً تجارياً، مزج كافة الخطابات التي اشتغلت على الوعي الشعبي، كل بحسب قوة وجوده وقدرته على الاختراق، وفي الوقت ذاته؛ استطاعت التعبير عن قضايا واقعها المؤرق الذي أنتجته السياسات الطبقية.

إذ نجد بعض مضامينها من نوع الوعظ الوصائي المصاغ على شكل حكاية، تشبه في مغزاها الأمثال والحكايات الشعبية القديمة، التي تحثّ على الزهد وترك الشهوات من أجل الآخرة ونيل الجزاء التعويضي؛ محتوى اختلطت فيه الدعاية الأصولية التي تجذرت على مدى العقود الماضية، وانسجمت مع الخطاب السياسي الذي يحثّ الفقراء على الصبر والخضوع، لكن في قالب غنائي موسيقي راقص، يتعارض مع تلك الأصولية، ويقترّب من

مهندس ظلّ يكافح في مسار التعليم لمجرد أنّ الأول يعني كلمات مبتذلة بلا معنى؟

في النهاية؛ سنجد أنّ الثقافة الشعبية ليست مفهوماً فارغاً، وليست مجرد سياسات مفروضة من فوق أو تلقائية من نفسها، وإنما هي «أرض تفاوض وتبادل»، بمفهوم جرامشي، تتمّ فيه إعادة إنتاج عدة متناقضات تجمع بين الأصول الجذرية وضرورات الواقع المعيش، وخطابات الهيمنة.

وفي ظلّ حالة اللتباس الذي تعيشه الآن مجتمعاتنا، وتبني سياسات الثقافة على حساب تهميش البنية الاقتصادية السياسية، فمن المنطقي أن يكون الأقدار على مزاحمة مركزية الخطاب؛ هي هوامشه الثقافية التي تتسم بالمرونة، وتتبع مبدأ النفعية للصراع على الآليات المحدودة المتاحة، وملء مساحات الفراغ من الهدم الأيدولوجي كتوظيف مضاد ومباغت؛ بل إنّ الثقافة الشعبية بوجهها الحالي، إذا دققنا النظر، هي ثقافة نابعة من عشوائيات استطاعت عمل اختراق مضاد تجاه السياسات الفوقية المتسمة بالعشوائية.

ساهم في فعالية هذا التسويق؛ المزاج الثوري في الآونة الأخيرة، الذي استمال بعض الشباب من الشرائح الاجتماعية العليا إلى تلك الأشكال التعبيرية، من الفنون والدراما، لموافقتهما حالة التمرد والمقاومة المتحررة من قوالب التقاليد الاجتماعية، والممارسات السياسية، والثقافة النخبوية المضادة للمبادئ الثورية الأساسية التي بلورت في ثلاث «عيش، حرية، عدالة اجتماعية»

إلا أنّ ذلك أثار، الآن، حفيظة شرائح المهنيين من (الأطباء والمهندسين والمعلمين وخلافه)؛ المنتمين إلى الطبقة الوسطى، المهذّدة بالهبوط نتيجة سياسات إعادة الهيكلة الاقتصادية الجديدة؛ لأنّ صعود هوامش المجتمع، مثل هؤلاء الذين ينتجون أغاني المهرجانات ودراما «فتوة الحارات والعشوائيات»، بمثابة تهديد للمنظومة القيمة التي تحدد سلوكهم وممارساتهم الطبقيّة، وكذلك تضعهم في مرتبة مادية أدنى، وهم الذين أفنوا أعمارهم، واستجابوا لخطابات التنمية التي حثت على ضرورة التعليم والكفاح، والتحديث من أجل الحصول على امتيازات اجتماعية أفضل، ولسان حالهم يتساءل: كيف يأتي شخص غير متعلم، من العشوائيات أو الريف، ويتحصل على شهرة جماهيرية، وعائد مادي أكثر من طبيب أو

# أغنية العمل بين التدين الشعبي والاختراق الأصولي



ليصا»، إلى أن أصبحت دعوة للأمل واستمداد العون من القدير «طلع الصباح فتاح يا عليم الجيب مفيهش ولا مليم» و «يا مهوون هون على طول».

تنتمي أغنية العمل للأدب الشعبي المتولد من الوعي الجمعي المتوارث، والذي يحكم سيرورة النص بالبناء عليه حسب تغيرات البنية؛ الاجتماعية والاقتصادية، وهو بناء بطبيعته مرن وشفاهي يسمح بالتغيير

ولدت أغنية العمل من مخاض صنع الحياة في بواكيرها، صدحت بها أصوات الكادحين عبر أثير براح الحقول الخضراء، ومواقع حفر المناجم والإنشاءات المعمارية، من دروب الحمّالين القلقة وسفن الصيادين المهرة، من الساقية والشادوف والنورج والمحراث، من شقوق الأرض الجرداء، من همهمات المصريين حين كانوا يبنون قصور ملوكهم ومعبد آلهتهم؛ كل حجر في الهرم نُحِت بصوت الجموع «هيلا هوب وهيلا

# «لأنَّ أغنية العمل بنت الحياة فهي بمثابة قطعة أدبية عفوية تعكس حياة صانعيها بكافة مكونات بنائهم الفكري والعقائدي»

الساعة تلاقينا كلنا جوعاة، يا خولينا بص في  
النبوت تلاقينا كلنا بنموت».

ولأنَّ أغنية العمل بنت الحياة، بفعاليتها  
المباشرة، فهي بمثابة قطعة أدبية عفوية،  
تعكس حياة صانعيها بكافة مكونات بنائهم  
الفكري والعقائدي، بما تتضمنه من عادات  
وتقاليد وطقوس وأعراف اجتماعية، وفيها  
نجد العامل والفلاح في وحدة عضوية مع  
بيئته وأدواته، بشكل يعكس فلسفته الإيمانية  
الأشمل، التي ترى العالم في وحدته الكونية.

كان الفلاح يحتفي بحيواناته المستأنسة،  
بمحرثه وساقيته، ويغني لها ويحدثها، ويبث  
إليها همه، ببراءة عقل الإنسان الحيائي  
بكينونته الطفولية البدائية؛ منها تلك الأغنية  
المعنونة بـ «أغنية الري والساقية» وفيها: «يا  
ساجية (ساقية) دوري يمين وشمال، واسجي  
(اسقي) العنب الخوخي والرمان، سلامة  
الحمرا ( البقرة) من السكين، معايشة الفجرا  
(الفقراء) والمساكين... يا رب صبحنا صباح  
الخير، صباح خواجه (صاحب المال) ما عليه  
دين، يا رب صبرنا صبر أيوب، وأيوب صبر  
لما وفي الوعد والمكتوب».

والتبديل، وغير مملوك لفرد، أو محتكر  
لجماعة وإنما مسموح بمشاعيته .

ويعود منشأ تلك الأغنية بالأساس إلى  
المجتمعات الزراعية والرعية، المعتمدة على  
العمل الجماعي اليدوي، قبل أن تغزوها  
آليات الحداثة والثقافة الكتابية، لذلك نبعت  
من الخبرة والمعاناة، والحاجة إلى التخفف  
من رتابة العمل، وفي أحيان كثيرة عنفه،  
على إيقاعها تبتهج النفس أو تتحرر باندفاع  
الشكوى والآهات، في هدير صوتي جماعي  
متصل تذوب فيه الأنا، لاسيما أثناء تلك  
الأعمال التي تتطلب الانضباط في وحدة حركية  
سريعة ومضنية للجسد، وتلزم البقاء لمدد  
زمنية متصل من الصباح الباكر إلى غروب  
الشمس.

نجد إحدى أغنيات جمع القطن، الذي  
يحين مواعده خلال شهر سبتمبر، ويعاني فيه  
الفلاحون من ارتفاع درجة الحرارة، يستجدون  
الشمس أن تغرب «يا شمس حجي وغربي،  
وسلمي لنا ع النبي» مستعطفين الخولي  
(رئيسهم) أن يرأف بحالهم «يا خولينا بص في  
المجمع تلاقينا كلنا بنجمع، يا خولينا بص في

# «الدين شكّل مركزية الثقافة الشعبية بما يتضمن أغانيها ففي الوجه البحري بمصر يستهل ويختتم فلاحوه أغنياتهم بالشكر والثناء إلى الله»

الفقه الديني التقليدي، في هذا النسق يمتلك الوليّ القدرة على منح عطياه، أو العقاب الفوري في الزمن الآتي لا الآجل؛ بل وتبتدئ تراتبية الوليّ في هرم القداسة من الأقرب مكانياً، ففي أغنية التطويش المشار إليها، يُصلى على التهامي وجلال الدين الأسيوطي والتيجاني؛ شيوخ الطرق الصوفية المعروفين بالصعيد، ثم البدوي والدسوقي وأبو العباس، وبالصلاة عليهم يأتي الخير، أو يخرب البيت وفق نص الأغنية «وإن صليتوا، الخير ريتو، وإن ما صليتوا يا خراب بيتو».

وكما يناجي العامل والفلاح ربه وأولياءه، يناجي محبوبه، وتكون فرصته للتخفف بشكل رمزي، من مشاعره واحتياجاته العاطفية الضاغطة والمقيدة، لاسيما أنّ موسم الحصاد في الريف مرتبط بمواعيد والتزامات حفلات الزواج والخطبة؛ إذ تتضمن جميع أغنيات العمل الشعبية، الرغبة في لقاء المحبوب بعد اشتياق ووله، ويأخذ الجسد الأثوي حيزاً كبيراً من الدلالات الوصفية، والمعايير الجمالية، مثل «أتدحرجي يا بيضة في الكرم نجي بلح.. واتدحرجت البيضا خلت جلبي ممنون».

ومن هذه المناجاة العذبة، التي يختلط فيها التماس الحاجة بمحبة الأشياء وصبغها بالمعنى، نقول إنّ الدين شكّل مركزية كل منتوجات الثقافة الشعبية، بما يتضمن أغانيها، ففي الوجه البحري بمصر كان يستهل ويختتم فلاحوه أغنياتهم، بتقديم آيات الشكر والثناء إلى الله، ثم الصلاة على الرسول، عليه السلام، أو ذكر أحد الأولياء الصالحين، وبعض آل البيت.

وفي أغنية «التطويش»، التي لا يزال يرددوها فلاحو الوجه القبلي بمصر، تتجسد جلّ مدلولات الإيمان بوصفه «الشعبي»؛ إذ تُستهل بالتوحيد «لا إله إلا الله، يا غفلان وحد الله، هي شهادة التوحيد بيها العبد يبقى سيد»، ولأن الثقافة الشعبية واقعية، وتشتد واقعتها كلما نبعت من بيئة شديدة المراس، فستكون كل تحايا الصلاة والتقديس، مدفوعة بسلطتي المحبة والنفعية في آنٍ واحد.

ومن آيات تلك الواقعية، أن يأخذ الوليّ الحيز الفعلي المعايين في حياة هؤلاء الكادحين بما يمثل نسقاً إيمانياً مغايراً تماماً لمعايير



# «أصبحت الأغنية الشعبية التي تشيع في أوساط العمل، غير منشغلة بالعمل ولا مختصة به، وأصبحت بعمومية صارخة

## البؤس»

الآن، وفي ظلّ تمدين الريف وحدائته وتغير البنية الاجتماعية، ثم انسداد الأفق بسيولته الدينية الأصولية، لم تعد المرأة الريفية في حاجة إلى ملء جوارها، ولا صنع خبزها بشكل يومي، ولا الغناء بدلال عن محبوبها، واستبدلت الأغنية الحية، بأثير محطات الإذاعة وقنوات الدين المتخصصة، التي تدس السمّ في العسل، أو الأغنيات الشعبية الاستهلاكية المسماة «بالمهرجانات»، الشائع تداولها بين صفوف النشء والشباب من الجنسين؛ إذ يُستمع إليها أثناء تجمعات موسم الحصاد بشكل جماعي، أو فردي من خلال الهواتف النقالة.

الآن أصبحت الأغنية الشعبية التي تشيع في أوساط العمل، غير منشغلة بالعمل ولا مختصة به، وإنما أصيبت بعمومية صارخة البؤس مبتذلة المعنى واللحن، قالبها متناقض وعشوائي، يحكمه تداعي الارتجال، ولا يمثل ذلك النقد نوعاً من ممارسة الاستعلاء الثقافي النخبوي، ولا إدانة صانعيها، مقابل اجترار براءة زمن اجتماعي ولى بأعبائه، إذا أمنا بحتمية التغيير، بقدر تبين جزء من الواقع الكلي المهترئ والمرتبك، فأى جمال ومنطقية

وفي أغنية تتعلق بالأعمال المنزلية الخاصة بالمرأة الريفية، مثل «البحر بيضحك لي، وأنا نازلة أدلع أملى القل»، نلاحظ دلالة الواقع المتحرر من قيوده الدينية والاجتماعية، المرأة تخرج وتسير بدلالها المغوي، بل وتصرح عن علاقتها العاطفية، التي تربطها بمحبوبها «الجرة كانت على راسي، قابلني محبوبي القاسي» .

ومع دخول المجتمعات الشرقية، ومنها مصر في تجربة التصنيع، عُني بعض الملحنين والمغنين بإعادة تداول هذا التراث، في قالب حدائث ثوري، معني بقضايا العدالة الاجتماعية وانعكاسات الواقع، ومنها أغنية «الحلوة دي قامت تعجن في البدرية»، تأليف بديع خيرى وتلحين سيد درويش، وكانت لا تزال الأغنية عذبة، تحمل معاني الأمل واستمداد العون من قوى الغيب الرحيمة المحبة، ورغم الفقر «بس المزاج رايق وسليم، باب الأمل بابك يا رحيم .. ياللي معاك المال بردو الفقير له رب كريم»، أو حين غني الشيخ إمام «طلع الصباح كل الجمال في طلعتة، والطير صدح للمولى جلت قدرته، ألحان جميلة تنعش القلب الحزين» .

في أغنية مطلعها مثلاً: «احنا بتوع ربنا ومعانا  
شهادة بكدا؟!»، وأي عذوبة تعين على كدِّ  
الحياة في أغنية «الشيطان قال للعبد»، التي  
تمثل حواراً دينياً محضاً، لا يخلو من ممارسة  
الوصاية القبيحة، التي يؤصلها الوعي، بتكرار  
ممل وصاحب؟!!

# الظهور العلني للنساء.. جدل الحدائث والطبقة والتحرش!



اختبار شهادة البكالوريا، وتحدي الهيمنة الذكورية.

لم تسلم نبوية موسى في مغامرتها تلك من سخرية واحتقار الرجال (المسؤولين والعوام)، وتمت الموافقة على طلبها، اعتقاداً منهم بيقين رسوبها كي تصبح عبرة ومحلاً استهزاء، وتحتم عليها الذهاب إلى الاختبار محتمية، بصحبة شقيقها، وهما يستقلان المقعد الأخير من الترام،

عام ١٩٠٦؛ عيّنت نبوية موسى مدرّسة في مدرسة عباس الأميرية للبنات بالقاهرة، براتب شهري قدره ستة جنيهات، في حين كان يتحصّل المدرسين الرجال على ضعف هذا الرّاتب، وهو ما أثار سؤالها المستنكر: لماذا؟ ثمّ فهمت أنّ الأمر يتعلق بفرق الشهادات العلمية التي كانت حقاً حصرياً للرجال؛ حيث لم يكن بوسع النساء الالتحاق بالبكالوريا (الثانوية العامة)، ومن هنا كان قرارها بالتقدّم، كأول امرأة، لاجتياز

# «لم يسر تاريخنا على نسق خطي إنما سار بشكل دائريّ متعرجٍ بمعنى الارتداد النكوصي لنقطة البداية دون اكتمال دورة النموّ»

عليه في الشرع بـ «المحارم»، كما وردت كلمة «حريم» بالطبعة الأولى من قاموس روجيه (Roget's)، عام ١٨٥٢، تحت كلمة «دنس»، مرادفة للمبغى.

هذا التمرد النسوي ضدّ ثقافة الحريم وسيطرة الرجل، جاء في إطار الثنائيات الجدلية؛ الهوية/ التغريب، التخلف/ التقدم، التحرر الوطني/ الاستعمار، الدين/ العلمانية / والحادثة / الأصالة، بخلاف أنّه كان بمثابة إعادة هيكلة للهندسة الاجتماعية وتحديّ الأدوار الجندرية (رجل/ امرأة)، المستقرة والمعترف بها اجتماعياً ودينياً، وإلى الآن؛ ندور في هذا القياس الذي يعني أنّ الممارسات الاجتماعية قد تغيرت تاريخياً بواقع الظروف المتغيرة، إلا أنّ العقل الجمعيّ واللاشعور، ما يزال محتفظاً بالصورة الذهنية الأصلية، حتى إن لم يدرك ذلك.

تلك الصورة المُحمّلة في جذورها بالتمايزات الطبقيّة والنوعية التي تحكم ظهور النساء العلني، وتتوقف عليها سلامتها أو جعلها عُرضةً للانتهاك والعنف

ويسمعان مجبرين التهكم عليها. كما اضطرت إلى الدخول والخروج من المدرسة من الباب الخلفيّ، حتى لا يراها الطلاب المتجمهرون، الذين ينتظرون رؤية الفتاة «اللّعوب المتخيّلة»، التي أقسموا على تعنيفها جسدياً إذا رسبت في الاختبار، لكنّ نبوية نجحت بتفوّق، وفوّتت عليهم فرصة الانتقام، إلى أن أتى عام ١٩٢٩، ورُفدت من عملها في وزارة المعارف، بشكل تعسفيّ؛ إثر شكوى تقدمت بها، تفيد بتعرضها للتحرش الجنسي، ومضايقات بعض زملائها الرجال في محيط العمل!

يعكس ذلك النموذج من السردية التاريخية إشكالية ظهور النساء العلنيّ، وآثار مزاحمتهنّ الرجال في المجال العام (الشارع والمؤسسات ووسائل النقل والترفيه،... إلخ)، وكذلك التمرد على رسوخ الصورة الذهنية المتخيّلة والمترسبة في ذهنية الذكر عن عصر «ثقافة الحريم»؛ وكلمة حريم، كما أوردتها جودي مابرو، مشتقة من حرام؛ وتعني مكانياً حجرات البيت؛ حيث تقيم النساء والأطفال معزولين عن الرجال، فيما عدا ما أُصطلح

## «حاول الخطاب النسوي أن يؤنسن قضاياها بوضعها في إطار التحرر الوطني والإنساني وإدارتها وفق المنظومة القيمية»

من هنا؛ كان لا بدّ من أن تظلّ المرأة محلّ ملاحظة وتقويم ومراقبة، وموضوعاً لكثير من المحاذير، وكان لا بدّ من حواجز الفصل الجنسي في المدارس والجامعات والمؤسسات، منعاً للاختلاط، وكان أكثر ما يورق الرجل ويسيطر على الجدل المجتمعيّ؛ هو التلويح بعواقب زيادة معدلات البطالة والطلاق، والعزوف عن الزواج، وانفلات النساء جرّاء استقلالهنّ المادي المرتقب.

إثر ذلك تعالت الأصوات النسوية والليبرالية من بعض الرجال، للدفاع عن حقّ النساء في العمل؛ والعمل بدوره كفيل بنزع شرور الشهوة شرط إحكام تربية البنات في بيوت آبائهن، وتعليمهنّ حسن الخلق والفضيلة وقوانين التعامل مع الآخر، والجدير بالذكر هنا؛ أنّ جهات العمل التي قبلت عمل المرأة، مثل؛ التعليم والتمريض، في تلك الآونة، كانت تُخّير النساء المُعيّنت ما بين الزواج أو العمل، ولا يجوز الجمع بينهما، ثم جاء الدين متأخراً في الجدل كغطاء شرعيّ مقدّس ومُحكم، بحجة الحفاظ على الشريعة، والهوية الوطنية، ومؤسسة الزواج (المختبر الاجتماعي)، وسلامة المرأة.

بشقيه؛ الرمزي والمادي؛ وبالعودة إلى عصر الحريم، صورتنا الأصلية مجال الحديث هنا، لم يكن مباحاً للنساء الأرسقراطيات الخروج من حجابهنّ المنزليّ إلا برفقة رجل، تجوز لهنّ مرافقته كملكية خاصة له، وفي زيّ لا يتيح التعرّف إليهنّ، وهو ما لم ينطبق على نساء الطبقات الدنيا من الفلاحات والبديويات، والعاملات بالخدمة المنزلية، وبائعات الجنس.

بالتالي؛ أصبح وجود المرأة منذ البداية في المجال العام مرتبط بالذنو الطبقي الاقتصادي، وموثوق بالكود الأخلاقي الذي يمنح أو ينتزع الشرف، إلى أن أتت الحركة النسوية، وفُتح باب الجدل لتحديث المجتمع أسوة بالغرب المتمدن المتقدم الذي تحصلت فيه المرأة على حقّ التعليم والعمل والممارسة السياسية، وما ترتب عليه من كسر عزلتها الاجتماعية المتدنية، لكن كان لا بدّ من التحكّم في هذا الظهور، وإلا أصبحت نساء الطبقات العليا مشاعاً جنسياً مباحاً للعوام، ومزاحمة الرجل في الاقتصاد بلا رابط، وإخلالاً بموازين السلطة الاجتماعية «الأبوية»، وقوامه الرجل المرشنة بالدين ومكتساباته التاريخية.

# «لم يستطع التيار التقدمي مواجهة آليات وتنظيمات التيار الديني الأصولي المدعّم بالسلطة السياسية»

التحرر الوطني والإنساني، وإدارتها وفق المنظومة القيمية (الدين والأخلاق)؛ بمعنى الحثّ على اتباع معايير مفهوم الحشمة في ظهورهن واختلاطهن بالرجال، ثم ضرورة الالتزام بأدوارهن العائلية الزوجية إلى جانب عملهن خارج المنزل.

وكانت المتغيرات المجتمعية وشروط الظرف التاريخي العالمي أقوى من الأصوات المحافظة الرجعية المتضررة؛ فمع تدفق السلع الاستهلاكية والتوسع في المؤسسات الاجتماعية الراقية، كالنوادي ودور المسرح والسينما، ثم حدوث الحرّين العالميتين، وهجرة اليد العاملة الأجنبية من مصر، وفي ظلّ المدّ الوطني بإطاره الإصلاحية، الحدائي أو الثوري التقدمي، ثم تطور الاقتصاد المحلي، وظهور التصنيع، وتعديل الدساتير والقوانين؛ اقتحمت نساء الطبقتين الوسطى والعليا، اللواتي تعلمن نظامياً، قطاعات العمل، خاصّة المجال الخدمي؛ كالتعليم والصحة والشؤون الاجتماعية.

بكل هذه الاجترحات والسياقات التاريخية الاجتماعية، تمّ اجترار قضايا

وعلى هذا النحو؛ ظلّ الجدل قائماً ولم يخفت، ففي عام ١٩٣١، كما أوردت مارجو بدران، في مناقشة لطلاب كلية الحقوق بجامعة «فؤاد الأول»، في مناظرة حول سؤال: أيمن عمل النساء في نفس مهن الرجال أن يسبّب تدهوراً في المجال الأخلاقي؟ يجب أن تبقى النساء خارج مهن الرجال؟ ثم امتدّ الجدل، على مدى ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، بشكل صاخب، وتعالّت مجدداً بعض الأصوات التي حثّت على ضرورة عودة النساء إلى أصالتهنّ والتخلي عن تقليد الغرب، ما يجنبهنّ الانتهاك؛ الجسدي واللفظي، الذي يتعرضن له عقاباً لهن، ودليل على أفضلية وجودهن محفوظات مكّرمات في بيوتهن بعيداً عن عبث السوقة والنفوس المريضة من الرجال؛ الذين ينظرون إليهنّ نظرتهنم نفسها إلى بائعة الجنس أو الفقيرة التي تتنازل عن راحتها وشرفها من أجل لقمة العيش، والعانسات اللواتي يبحثن عن رجل للزواج أو المتعة الجسدية المحرومات منها!

من جانبه؛ حاول الخطاب النسوي وقتئذ أن يؤنسن قضاياها، بوضعها في إطار

# «أصبح وجود المرأة منذ البداية في المجال العام مرتبط بالدنو الطبقي الاقتصادي وموثوق بالكود الأخلاقي الذي يمنح أو ينتزع الشرف»



وإحالة الضغط الاقتصادي السياسي إلى صراع جندي كان وقوده الطبقات الدنيا المتضررة، ومن ثمّ تشتت الضغط المجتمعي وإلهائه عن سياسات السلطة الحاكمة والطبقة الرأسمالية الجديدة.

لم يستطع التيار التقدمي مواجهة آليات وتنظيمات التيار الديني الأصولي المدعم بالسلطة السياسية، ورغم ظهور كتابات نسوية من البعض تنفي وتستنكر

المرأة وظهورها العلني، وما يرتبط بسلامها الوجودي في عقدي السبعينيات والثمانينات ضمن الجدالات المستديرة حول الحداثة والهوية والدين والاقتصاد؛ لعل التيار الديني الأصولي استطاع أن يصيغها بشكل مُحكم في عبارته الشرطية: «ينتهي الغلاء إذا تحجبت النساء»، أو «يزداد الغلاء ما لم تتحجب النساء»، وبذلك استطاع أن يدير معركته باستعادة كامل السلطة الدينية الأبوية في مواجهة التيار العلماني اليساري،

# «كلمة حريم كما أوردتها جودي مابرو مشتقة من حرام وتعني مكانياً حبرات البيت حيث تقيم النساء والأطفال معزولين عن الرجال»

تهميشهم وإلهاؤهم في الضغط الاقتصادي والسياسي المتعثر والمتراكم، الذي دارت رحاه منذ السبعينيات.

تحددت تلك الأحيزة المغلقة في المدن الجديدة المسورة، والمجمعات الاستهلاكية مثل: «الكوفي شوب» والنوادي والفنادق، والشواطئ المغلقة، والمؤسسات التعليمية الخاصة أو الـ (International)، كما أُتيح لهنّ العمل في قطاع الإعلام والسياحة والبنوك التجارية، وأمكنهنّ امتلاك السيارات المكيفة والمزوّدة نوافذها بالزجاج العازل للرؤية؛ حيث تؤمن مرورهنّ، وتحفظ حقهن في ممارسة نمط حياتهنّ المعيشي المميز؛ من ملابس ومأكول وعلاقات... إلخ.

من هذا المسلك؛ هل ندرك زاوية مهمة في قضية التحرش والعنف الذكوري الممارس ضدّ النساء في المجال العام، مثل أماكن العمل أو الشارع أو وسائل المواصلات العامة؟ حيث تمثل النساء الأنيقات والمميزات من شكلهن الظاهري استغزازاً طبقياً وجندرياً للرجال من الطبقات

ذلك، مثل اليسارية أمينة شفيق، في كتابها «المرأة لن تعود إلى البيت»، إلا أنّ الطوفان الأصولي قد طغى على السلوك المجتمعيّ، سواء بالمدن أو الريف، والذي كان نموذجاً طوباوياً يتغنى به التقدميون من حيث إباحة الاختلاط وتقاسم المرأة مع الرجل الحقل والسوق كما البيت.

إلا أنّ السياسات الاقتصادية الحديثة «النيوبرالية»؛ التي فرضها النظام الرأسمالي المعولم منذ عقد التسعينيات، أمكن من خلالها التوفيق بين عدة متناقضات، من بينها الدين، مع معايير الحداثة وقوانين السوق، في سبيل استمرارية انتعاش الأخير وزيادة الأرباح، ومن تمثلاتها؛ أن أصبح في وسع نساء الطبقتين العليا والوسطى العليا أن يفاوضن مرة أخرى على تكثيف ظهورهن في المجال العام، شرط أن يصبح وجودهن هذا في «أحيزة مكانية حصرية ومغلقة تمكن السيطرة عليها»، بحسب تعبير «أنوك دي كونيغ»، لتكون تلك الأحيزة المغلقة مصدر حماية لهنّ من النظرات والتلامسات الجسدية المستحقة من رجال الطبقات الدنيا؛ الذين تمّ



إثر عمليات التحديث والتمدين الزائفة، الذي ترتب عليها المزيد من تغير النمط الإنتاجي، وتصحر الأرض الزراعية، ومن ثم زيادة معدلات البطالة وهجرة الشباب العاطل إلى المدينة، أُعيد تشكيل القيم الريفية؛ فمن ناحية انسحبت أغلبية النساء إلى البيت، وربما اقتصر وجودهنّ الخارجي على التسوّق فقط.

كما انعزلت الفتيات والنسوة المتعلمات، وقلّدت النمط المدني في زيّهن وسلوكهن، وهو ما أدّى إلى بناء تراتبية طبقية جديدة داخل الريف، ومن ثمّ زيادة الهوة بين الجنسين، والإحساس بالاغتراب بينهما، وهو ما يفسر زيادة معدلات التحرش في الريف وهوامش الحضر بالنساء الأكثر تعلماً والمميزات بظاهرهن المدني، كردّ فعل ذكوريّ ضدّهن؛ لأنهن لم يعدن مندمجات معه في رابطة عضوية أو منتميات لواقعه، وإنما خارجات عن سلطته وحيز معرفته.

كما أنّ الشاب الذي هجر الريف اضطراراً إلى المدينة، ما يزال يعاني الفقر، وما يزال يحمل عادات الرابطة الجماعية في ذهنه، وما تزال في مخيلته الصورة القديمة عن المرأة اللعوب التي سمع عنها أو التقاها في ساحات موالد الأولياء، أو رآها على أغلفة المجلات وعروض الأفلام، وقد

الدينا؛ إذ يتم النظر إليهنّ باحتقار يرمز في الخفاء إلى السخط الاجتماعيّ على طبقتهن المتعالية، وتلامس أجسادهن المعزولة والبعيدة والمحرمّة عليهم، بمسمّى المستوى الاجتماعي اللائق/ غير اللائق، تحدياً لهنّ وتمرداً رمزيّاً ضدّ الطبقة في الأساس، وليس ذاتهن بشكل مباشر، ويكفي شدّ إحداهن من ذراعها، أو شعرها، أو زيّها المميز، بعنف، لتعلن بصراخها اعترافاً رمزيّاً أنّه انتصر عليها، ولو بشكل مؤقت.

في هذا الإطار؛ يمكن تفسير تباين المواقف الاعتراضية، ونسبية قوتها الاحتجاجية على فعل التحرش بحسب هوية المتحرش الطبقية؛ بمعنى أنه في بعض الحالات يمكن تمرير فعل التحرش بمسمى الغزل المسموح به، بل والمرغوب أحياناً، ما دام المتحرش مقبولاً اجتماعياً، وينتمي لطبقة المتحرّش بها نفسها، أو إن كان أعلى منها، وفي أحيان أخرى؛ تؤثر بعض الحالات في توجيه الرأي العام، بحسب الهوية الطبقية والسياسية لأطراف النزاع، في حال رؤية المتحرّش بها أنّ الفعل تحرشاً، وليس تغزلاً.

أما الريف؛ وفي ظلّ سيطرة التيار الديني الأصولي عليه، وتفكيك وحدة الجماعة العضوية بين العائلات والأسر،

ومجتمع ما يزال في مرحلة تفاوض، بعد هزات عنيفة شهدتها عقب ثورتين، إذا جاز المصطلح، خلال عامي ٢٠١١ و٢٠١٣، وباختزال المسألة في الكبت الجنسي، وعوار المنظومة القيمية (الدين/ الثقافة)، دون المساس بالمسألة الطبقيّة والسياسات المستفيدة من لهو المعارك «الجندرية» الصفرية، مع عدم الالتفات إلى مسار السياق التاريخي بشكل كليّ وجذريّ، ومراعاة الدوافع النفسية ومواجهتها بشكل بنوي، لن يفيد سوى المنتفعين من تلك الجديّات، ومن ثمّ تأجيل، أو تمييع، ثم تعقيد الصراع المحتدم، وتفاقم الشعور بافتقاد الأمان المجتمعيّ.

خضبت وجهها وشعرها بالألوان الصاخبة، وارتدت القصير والعاري والمجسد، على خلاف الصورة النمطية للنساء التي شهدتها وتعودّ عليها بالريف، ورسخها التدين السلفي الجديد، وبالتالي؛ ظهورها بهذا الشكل، بالنسبة إليه، مثل دعوة صريحة بأنّها متاحة وداعية للجنس.

في النهاية؛ لم يسر تاريخنا على نسق خطي، إنّما سار بشكل دائريّ متعرج؛ بمعنى الارتداد النكوصي لنقطة البداية، دون اكتمال دورة النموّ، أو حلّ الإشكالية بشكل جذريّ، فكانت هناك التفسيرات الاختزالية التي صاغها النظام الرأسماليّ المتسيّس ورؤجها هوامشه، أو تلك الصراعات الهوياتية والقومية والدينية التي سوّقتها التيار الدينيّ الأصولي بدعم من السلطة السياسية لتأجيل صراعات مجتمعية مهدّدة بكيانها.

والآن؛ يدير بعض النسويين والعلمانيين، الذين أفرزهم هامش النظام الاقتصادي والسياسي على المستوى المحلي المعولم، قضية مثل قضية التحرش والعنف الموجه ضدّ النساء، وهم يريدون فرض رموزهم السلوكية التي تخصّ الطبقة العليا والنيوليبرالية الغربية على بنية مجتمع مهترئة تعاني ضغوطات اقتصادية، وانسدادات سياسية متأخرة،